

Transformações da Laicidade: Estado, Religião e Sociedade em Relação

Org. Emerson Giumbelli e Marcelo Camurça

ABA PUBLICAÇÕES

**TRANSFORMAÇÕES DA LAICIDADE:
ESTADO, RELIGIÃO É SOCIEDADE EM RELAÇÃO**

**ORGANIZADORES:
EMERSON GIUMBELLI
MARCELO CAMURÇA**

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA
(GESTÃO 2023-2024)**

Coordenador: Carlos Alberto Steil
(UFRGS; Unicamp)

Vice-coordenadora: Tânia Welter
(Instituto Egon Schaden)

Integrantes:

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEl)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE ANTROPOLOGIA
DIRETORIA (GESTÃO 2023-2024)**

Presidente

Andréa Luísa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa

Magalhães Santos (UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI-MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

www.portal.abant.or.br

UNB - Campus Universitário Darcy Ribeiro - Asa norte Prédio do ICS - Instituto
de Ciências Sociais Térreo - Sala AT-41/29 - Brasília/DF CEP: 70910-900

ABA PUBLICAÇÕES

**TRANSFORMAÇÕES DA LAICIDADE:
ESTADO, RELIGIÃO E SOCIEDADE EM RELAÇÃO**

**ORGANIZADORES:
EMERSON GIUMBELLI
MARCELO CAMURÇA**

**Brasília
2024**

Copyright ©, 2024 dos autores

Organização

Emerson Giumbelli e
Marcelo Camurça

Revisão

Izabella Bosisio

Diagramação

Osmair Pereira

Capa

Júlia Rohden Giumbelli

Apoio



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bianca Mara Souza –Bibliotecária - CRB-14/1587

T772 Transformações da laicidade : estado, religião e sociedade em
relação / Organizado por Emerson Giumbelli e Marcelo
Camurça. -- Brasília : ABA Publicações, 2024.
517p. : PDF ; 3,8 MB.

Inclui índice, bibliografia e informação dos autores.
ISBN 978-65-87289-28-1

1. Diversidade religiosa. 2. Estado. 3. Laicidade (Brasil e
França). 4. Sociedade. I. Giumbelli, Emerson. (org.), II.
Camurça, Marcelo. (org.). III. Título.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-28-1

CDD 306.6

Índice para catálogo sistemático:

1. Instituições religiosas – sociologia da religião - 306.6

SUMÁRIO

- 9 Apresentação: laicidades em transformação
Emerson Giumbelli / Marcelo Camurça

PARTE I:

LAICIDADES NA FRANÇA E NO BRASIL

- 39 Um esboço de comparação entre a laicidade na França
e no Brasil: dinâmica de caminhos cruzados
Marcelo Camurça

- 63 Os valores contra as liberdades: o integralismo
laico na França contemporânea
Philippe Portier

- 87 As duas faces da laicidade do presidente Macron:
o protestantismo atesta e contesta
Jean-Paul Willaime

PARTE II:

LAICIDADE SOB BOLSONARO

- 115 Bolsonaro e a laicidade brasileira
Ari Pedro Oro

- 143 O ativismo evangélico conservador no Brasil: uma
análise acerca da defesa da família tradicional no campo
institucional dos direitos humanos
Paula Bortolin

- 173 “Entregueis o Brasil ao Imaculado Coração”: as consagrações
do Brasil ao Imaculado Coração de Maria e as transformações
das relações entre Estado, sociedade e religião
Juliano Florczak Almeida

- 191 A laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”:
perspectivas de cientistas sociais brasileiros
Claude Petrognani

**PARTE III:
ENTENDIMENTOS DA LAICIDADE**

- 221 Cristianismo cultural e laicidade colaborativa
no governo Bolsonaro
Ronaldo de Almeida / Paula Bortolin / João Moura
- 243 A laicidade segundo o Supremo Tribunal Federal
brasileiro: observações sobre o julgamento acerca
do ensino religioso confessional
Emerson Giumbelli
- 273 Ensino religioso e educação moral: uma laicidade experimental
Eduardo Dullo / João Vitor Gavioli
- 293 Laicidade com aspas: interpretações e reinterpretações de
uma noção em disputa nos processos judiciais movidos pela
Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA)
Sabrina Testa

**PARTE IV:
ENCADEAMENTOS ENTRE ESTADO E SOCIEDADE**

- 325 Laicidade às margens: reflexões sobre religião e violência
em contextos extremos
Carly Machado
- 357 Ressocializar pelo coaching: apontamentos sobre o
religioso e o secular na institucionalização do Método
CIS como política pública de segurança no Brasil
Taylor de Aguiar
- 379 O fomento de uma laicidade do diálogo nas escolas
em resposta à expansão do discurso religioso de
viés fundamentalista no Brasil
Jóvirson Milagres

**PARTE V:
RELIGIÃO E DINÂMICAS SOCIAIS**

- 405 Nas trilhas da imanência: Mindfulness, saúde mental
e espiritualidade secular
Isabel Cristina de Moura Carvalho / Giovanna Paccillo

- 431 Espiritualidades fora da norma e a centralidade das
margens na Europa contemporânea
Alfonsina Bellio
- 455 Teologias da prosperidade: perspectiva
pós-colonial e tipologia
Sébastien Fath
- 491 As viagens dos santos selvagens:
histórias entrelaçadas da migração venezuelana
Cantaura La Cruz
- 513 AUTORAS E AUTORES DOS CAPÍTULOS

APRESENTAÇÃO: LAICIDADES EM TRANSFORMAÇÃO

Emerson Giumbelli
Marcelo Camurça

Este livro é o principal resultado do projeto “Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, religião e sociedade”, realizado no âmbito do programa CAPES/COFECUB, entre 2019 e 2023. Como outros projetos desse programa, ele envolve uma parceria entre Brasil e França por meio de instituições de pesquisa. Esse papel foi assumido na França pelo Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), associado à École Pratique des Hautes Études (EPHE). Do lado brasileiro, articularam-se diversas instituições, em uma aproximação inédita: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (à qual está vinculado o Núcleo de Estudos da Religião, que se ocupou da coordenação do projeto), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Universidade Federal de Juiz de Fora e Universidade Estadual de Campinas. Durante sua vigência, o projeto “Transformações da laicidade” promoveu diversos eventos. Ocorreu intercâmbio de pesquisadores, com a vinda de integrantes da equipe francesa ao Brasil e as missões de trabalho de brasileiros na França. Cabe destacar a realização de cinco estágios de formação junto ao GSRL, por meio de bolsas de doutorado-sanduíche e de pós-doutorado providenciadas pelo programa CAPES/COFECUB. Outras publicações já foram realizadas no Brasil e está previsto o lançamento de um livro na França¹.

Os eventos realizados ao longo do período de vigência do projeto foram fundamentais para a produção deste livro. Alguns deles estiveram na programação de congressos importantes na área da antropologia e dos estudos da religião. Em 2019, houve uma mesa na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), ocorrida em Porto Alegre. Em 2022, outra mesa aconteceu nas XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas no Rio de Janeiro. No início de março de 2023, um seminário de dois dias foi organizado em Porto

¹ O projeto mantém um site que divulga os seus resultados, incluindo produções individuais dos integrantes no Brasil, disponível em: <https://transformacoesdalaicidade.wordpress.com/>.

Alegre visando à discussão dos textos que seriam publicados como capítulos deste livro. O evento teve formato híbrido, com apresentações presenciais em um auditório da UFRGS e apresentações remotas por meio de plataforma virtual, assegurando-se a interação entre as duas formas de participação. Versões preliminares dos capítulos receberam sugestões de debatedores e foram também comentadas pelos organizadores desta publicação.

Compilamos neste volume contribuições de integrantes da equipe brasileira e da equipe francesa com resultados de suas reflexões e pesquisas. O projeto “Transformações da laicidade” não teve um escopo propriamente comparativo entre Brasil e França, embora em alguns textos essa perspectiva se manifeste, e em muitos outros as semelhanças e diferenças entre os dois países desempenhem um pano de fundo relevante. Mais exatamente, o projeto constituiu-se como um empreendimento colaborativo entre duas equipes de pesquisa, cada qual com agenda e dinâmica próprias. Na equipe francesa, predominam a sociologia, a filosofia e a história política como áreas de conhecimento, ao passo que, na equipe brasileira, o peso maior corresponde à antropologia. Isso caracteriza o projeto como interdisciplinar, o que foi avaliado como uma articulação positiva, considerando-se a natureza e as demandas do tema enfocado, a laicidade.

Além de sintetizar os capítulos do livro, explicitando a lógica da sua organização, esta apresentação discorre sobre o entendimento do conceito de laicidade assumido pelo projeto. Sabemos que laicidade é noção sujeita a definições variadas, consistindo em termo compartilhado entre iniciativas de pesquisa (que o tomam como conceito) e empreendimentos políticos e sociais (que o tomam como princípio). Nesse quadro, torna-se fundamental explicitar o entendimento que guiou nossos trabalhos em um plano mais geral. Cada pesquisador e pesquisadora teve autonomia para desenvolver suas próprias elaborações. Trataremos também de certas conjunturas – a pandemia de covid-19 e fatos políticos – que afetaram os rumos tomados pelo projeto. Como se notará pela apresentação dos capítulos, os tópicos cobertos por este livro são variados, cabendo apontar sua relação com a abordagem da laicidade. Isso evidencia ainda que a tarefa de sua caracterização e sua delimitação

se estende ao trabalho de cada uma das pessoas que, com suas reflexões e pesquisas, contribuem para este livro.

**

Desde a elaboração do projeto, entendemos laicidade como um arranjo político, que envolve necessariamente o Estado em sua concepção e em seus aparatos. Mais especificamente, a laicidade, quando adotada, empreende alguma forma de separação entre Estado e religião. Isso supõe não haver uma única forma de fazer a pretendida separação, o que significa vislumbrar a laicidade como constitutivamente plural, condição evidenciada pelo contraste entre intervalos históricos e entre configurações nacionais. O entendimento adotado também estabelece como questão a ser investigada os modos de definição do “religioso” que participa da equação política correspondente à laicidade. Se alguma forma de “liberdade religiosa” decorre da separação, seus contornos precisos bem como suas consequências para o reconhecimento do pluralismo religioso dependem de definições consolidadas em esferas que não se restringem ao âmbito normativo².

Caracterizar a laicidade em certo contexto, portanto, exige atenção não apenas para referenciais normativos (leis de diversas ordens, a começar pelas constitucionais), mas também a dispositivos que mobilizam elementos moleculares (por exemplo, como se portam instituições e agentes encarregados de cumprir as leis). Tal entendimento produz uma continuidade entre Estado e sociedade. Afinal, seria estranho não considerar o Estado como parte da sociedade. Mais precisamente, argumentamos que, quando se analisa a elaboração das normas e o funcionamento dos dispositivos, nos deparamos com agentes que representam ou expressam posições e forças sociais. Em outras palavras: embora enquadremos a laicidade como um conceito que designa um arranjo político que envolve necessariamente o Estado, seu estudo engloba variáveis que estendem a pesquisa para o que chamamos de sociedade civil. Essa esfera pode englobar agentes das mais diversas naturezas, bastando que

² Neste e nos parágrafos seguintes desta seção, sintetizamos uma discussão que passa por muitas referências: Asad (2003), Baubérot e Milot (2011), Bowen (2010), Burchardt e Wohrab-Sahr (2013), Burity (2020), Casanova (2011), Dullo (2012), Frigerio e Wynczyk (2017), Giumbelli (2013, 2016), Giumbelli et al. (2017), Hurd, Mahmood e Danchin (2015), Keane (2013), Montero (2006, 2009, 2012), Oro (2011) e Richardson (2004).

demonstrem envolvimento com processos de definição da laicidade. Isso, é importante explicitar, inclui os próprios grupos religiosos, que são também protagonistas naqueles processos – em grau maior ou menor, a depender de condições sociais e históricas. Tais condições sociais e históricas estabelecem também os contornos da diversidade religiosa, pois não se pode supor que haja consenso ou homogeneidade na própria definição de “religião” adotada pelos grupos que a assumem.

Se a laicidade leva em consideração o plano da sociedade, consequentemente ela instaura uma relação com outro conceito, o de secularização. Evidentemente, não entendemos secularização como uma profecia sobre o desaparecimento da religião, uma ideia eurocêntrica que nunca se traduziu em realidade (Burchardt; Wohlrab-Sahr, 2013). Mas o conceito não deixa de ser operativo se, com ele, buscamos mensurar, sob algum critério, a importância da religião na vida social. Essa importância deve ser avaliada de acordo com o âmbito da vida social sob observação, pois, por exemplo, a religião pode perder força nos pertencimentos individuais (aferida pelo percentual crescente de pessoas que se identificam como “sem religião”), mas manter relevância no plano institucional (pela expansão de estruturas eclesiais) ou em termos de presença no espaço urbano (pela quantidade de edificações e marcos em um território). Respeitando-se essas modulações, é possível traçar correlações entre a maior ou a menor importância da religião na sociedade e as configurações assumidas pela laicidade.

Cabe acrescentar que essa correlação não é unívoca, no sentido de “quanto mais secularização, mais laicidade”. Primeiro, porque ela não procede quando comparamos situações nacionais. Um exemplo é o contraste entre Argentina e México: no primeiro país, a separação do Estado com a Igreja Católica não é completa, embora a sociedade apresente um grau significativo de secularização; no segundo país, a religião é parte relevante da vida social, mas sua constituição é uma das poucas no mundo que inscreve o termo “laico” como adjetivo do Estado (Giumbelli, 2016). O segundo ponto é que, ao passo que a secularização é uma variável de lógica gradativa (mais ou menos importância da religião na sociedade), a laicidade é um conceito que pretende descrever distintos arranjos e configurações envolvendo Estado, religião e sociedade.

Portanto, para uma abordagem mais nuançada da questão da laicidade pelas ciências sociais, pela filosofia e pela ciência política, é prudente evitar um enquadramento teleológico e normativo, no qual um modelo generalista lhe sirva de padrão. Seria de bom alvitre observá-la dentro de um processo que se manifesta nas controvérsias, nos conflitos, nas negociações e nos acordos em marchas e contramarchas envolvendo atores sociais distintos: religiosos conservadores e flexíveis, ativistas laicos dos direitos humanos e reprodutivos, agentes estatais etc. Embora haja a pretensão de alguns estudiosos e analistas de encerrá-la em uma perspectiva prescritiva, ela seria mais bem apreciada – irrompendo evidentemente de seus princípios gerais de separação entre Estado e religiões e de liberdade religiosa – se se considera seu caráter polissêmico, detectando-se os argumentos dos segmentos em disputa de acordo com suas concepções e seus interesses próprios. Dessa forma, uma maneira mais fecunda de ver o fenômeno complexo da laicidade sob a ótica das Ciências Humanas é tomá-lo menos como questão de princípio, jurídica, normativa, e, sim, compreendê-lo na dinâmica social dos projetos colocados, seus proponentes e suas postulações, as disputas e suas resultantes (Camurça, 2017a, 2017b).

Mesmo no caso da França, onde o princípio da laicidade foi consolidado e consagrado como expressão mais acabada do pacto entre Estado e religião, ele passou por transformações em períodos históricos que o caracterizaram de modos distintos. Especialistas como Philippe Portier e Jean Baubérot classificaram a laicidade em tipologias tais como: de jurisdição, de separação e de reconhecimento (Portier, 2016); concordatária, antirreligiosa, galicana, separatista estrita, separatista inclusiva, aberta e identitária (Baubérot, 2015).

Afora os anos mais convulsionados a partir de 1880 com os embates entre um catolicismo intransigente e a República, até o regime laico ser estabelecido, a situação acomodou-se após a lei de 1905 que definiu as regras de convivência entre as duas partes, deixando a laicidade de ser um tema de controvérsias. Convivendo com uma sociedade cada vez mais secularizada em que a religião (cristã) então hegemônica passa por um processo de exculturação da vida social, a laicidade parou de ser invocada e, quase que naturalizada, adormeceu invisibilizada nos

códigos de lei, salvo em alguns momentos episódicos. A partir dos anos 1980, com o fenômeno do Islã eclodindo nos subúrbios, sobretudo entre a juventude na forma de uma efervescência identitária, marcada por modos ostensivos de prática religiosa – indumentária, prescrições alimentares, atividades em mesquitas, uso do véu etc. –, a noção de laicidade passou a ser de novo bastante acionada pela mídia e pelas autoridades públicas. Nesse caso, pelo receio de que essas comunidades religiosas pudessem exercer um “separatismo” em relação ao corpo da República. Aqui, o sentido inicial da separação entre Estado e religiões enfatizado na lei de 1905, da plena garantia de expressão das religiões no seio da sociedade, é alterado para o de vigilância e monitoramento. A violência político-social de militantes radicais na forma dos atentados ao Charlie-Hebdo, à boate Bataclan e em Marselha nos anos de 2015 e 2016, só fez recrudescer a ojeriza de parcelas majoritárias da sociedade francesa ao islamismo como um todo e o seu apoio às medidas governamentais restritivas. Para os estudiosos do Groupe Sociétés, Religions et Laïcités, esses fatores sociais e culturais operaram uma mudança na concepção de laicidade, que passou a ser utilizada cada vez mais como um dispositivo securitário para controlar grupos religiosos considerados como ameaças à República. Atualmente, a lei de 24 de agosto de 2021 representa, com suas medidas, um instrumento de controle sobre o meio religioso, alterando conquistas asseguradas desde 1905, como a liberdade de associação, de culto e de ensino. Essas “transformações na laicidade” serão aprofundadas na Parte I deste livro.

No caso do Brasil, a laicidade associa-se com a Proclamação da República e fica instaurada por sua primeira Constituição Federal, de 1891. Os anos 1930 consolidam movimento inverso, pelo qual o catolicismo reconquista espaços na sociedade. Nas décadas recentes, outra vertente cristã, representada pelos evangélicos, embalados pelo crescimento de adeptos e de igrejas, adquire protagonismo por sua atuação na mídia e na política. A composição entre forças cristãs, em geral animadas por agendas conservadoras, apresenta novas questões para as configurações de laicidade estabelecidas. Em se tratando das religiões afro-brasileiras, se elas são vítimas das expressões mais beligerantes do pentecostalismo evangélico, não deixam de ganhar espaço com a reivindicação por reco-

nhecimento de seus rituais, seus fundamentos e sua presença pública. Ainda, podem-se mencionar como uma das dimensões da questão da laicidade no Brasil as iniciativas de ativistas laicos, agentes públicos e movimentos sociais para conter a presença de símbolos religiosos em espaços públicos, como escolas, tribunais, parlamentos, hospitais, sob o argumento de que esta fere a neutralidade e a universalidade desses espaços. Tais iniciativas estão muitas vezes fadadas ao fracasso ou a uma solução de compromisso, devido à correlação de forças desfavorável (Camurça, 2017a, 2017b). Mais recentemente, observamos outra articulação de atores laicos, dessa vez com êxito, para fazer frente e rechaçar as tentativas das forças da direita religiosa de impor, sob argumentos morais, uma legislação confessional ao país, como o Estatuto do Nascimento, que visava proibir o aborto mesmo em casos de estupro, anencefalia e risco de vida para a mãe, medida assegurada pelas normas vigentes (Camurça; Procópio; Gerardi, 2022).

**

Nossa discussão sobre laicidade foi fortemente influenciada por conjunturas estabelecidas no período de vigência do projeto. Primeiramente, a eclosão da pandemia de covid-19, com todas as suas consequências para as pesquisas, para não falar, evidentemente, da vida em geral. Muitas são as reflexões sobre os impactos da pandemia sobre as agendas e atividades de pesquisa (p.ex., Grossi; Toniol, 2020; Silva *et al.*, 2023). No caso de nosso projeto, houve a necessidade de adiar missões de trabalho e estágios de doutorado e pós-doutorado. Além disso, especialmente no Brasil, tivemos a incidência de medidas relacionadas com a pandemia sobre o tema da laicidade, seja considerando medidas oficiais em vários âmbitos governamentais, seja considerando as ações e reações de igrejas e agentes religiosos (p.ex., Almeida; Guerreiro, 2020; Menezes; Santos, 2020).

Aspectos outros da conjuntura recente também se refletiram nas pesquisas vinculadas ao projeto. No caso da França, o fato mais relevante foram as medidas que sucederam o assassinato de um professor de escola pública, em uma cidade a 50km de Paris, em outubro de 2020. Ele havia

mostrado para uma turma da escola as charges de Maomé que foram condenadas por autoridades muçulmanas. Partindo de um enquadramento do “terrorismo islâmico”, o governo de Emmanuel Macron promoveu movimentos que culminaram na aprovação da já mencionada lei de agosto de 2021, que trouxe consequências em vários planos, destacando-se, para os interesses do projeto, as atividades de associações civis e de grupos religiosos, que passaram a contar com novos controles e delimitações. Para Jean-Paul Willaime e Philippe Portier, autores de textos neste livro, essa conjuntura recente estabeleceu um novo momento para a laicidade na França, mais rígido em comparação com o passado.

No caso do Brasil, houve o mandato do presidente Jair Bolsonaro (2019-2022). Quando o projeto foi elaborado em 2018, as chances de isso se concretizar estavam pouco claras. Menos surpreendentes, considerando suas ênfases discursivas e seus apoios sociais, foram as ações de Bolsonaro relacionadas com o tema do projeto. Uma coalização católico-evangélica conservadora acompanhou a ascensão do candidato identificado com a direita política. Cargos importantes no governo foram ocupados por pessoas dessa coalização, atuante também no âmbito do legislativo federal. A Suprema Corte passou a contar com um integrante marcado pelo pertencimento evangélico. Por essas e outras razões, o projeto não poderia ignorar os impactos da passagem de Bolsonaro pela presidência da República sobre o tema da laicidade. Parte de seus resultados busca contribuir para o entendimento dos tempos recentes.

**

Os autores e as autoras dos capítulos deste livro estão associados ao projeto “Transformações da laicidade: relações entre Estado, religião e sociedade”. Ari Pedro Oro, Carly Barbosa, Eduardo Dullo, Emerson Giumbelli, Isabel Carvalho, Marcelo Camurça e Ronaldo de Almeida vincularam-se ao projeto como pesquisadores credenciados em distintos Programas de Pós-Graduação em quatro universidades brasileiras³. Alguns textos de autoria desses pesquisadores foram construídos em colaboração com outras pessoas. Philippe Portier, Alfonsina Bellio, Jean-

³ Também faz parte dessa equipe Carlos Alberto Steil (UFRGS e Unicamp), que não tem texto publicado neste volume.

-Paul Willaime e Sébastien Fath, autores de outros capítulos, integram o Groupe Sociétés, Religions et Laïcités, sendo o primeiro o coordenador da equipe francesa do projeto. A essa equipe pertencem Cantaura La Cruz, que elabora sua tese de doutorado no âmbito do GSRL, e Claude Petrognani, vinculado ao mesmo grupo como pós-doutor⁴. Todas as pessoas que cumpriram estágios na França, seja de pós-doutorado, seja de doutorado-sanduíche, são também autoras de capítulos: Jóvirson Milagres, Juliano Almeida, Paula Bortolin, Sabrina Testa e Taylor de Aguiar. Portanto, o projeto constituiu-se em espaço para o desenvolvimento de pesquisadores já consolidados e para o aperfeiçoamento de novos pesquisadores em formação. Ao final deste volume, podem ser acessadas informações mais detalhadas sobre cada autor e cada autora.

Apresentamos em seguida as cinco partes em que se distribuem os capítulos do livro. A divisão nessas partes decorre da natureza dos textos e das questões que orientam o projeto. Há um predomínio de trabalhos que enfocam situações no Brasil, o que tem a ver com o perfil dos autores incluídos neste volume e com o público preparado para a leitura em português. Como já foi mencionado, um outro livro, com outra composição de autores e outros endereçamentos, será publicado na França. Mesmo nessas condições, reiteramos que o quadro proporcionado pelas semelhanças e diferenças entre Brasil e França desempenha, sem dúvida, um papel relevante nas elaborações da maioria dos textos. As cinco partes que estruturam este livro desenham os seus alcances e limites, mas não captam todas as dimensões de seus capítulos. Sua leitura certamente vai perceber diálogos e atravessamentos que não se circunscrevem às divisões apresentadas a seguir. Acreditamos que, no seu conjunto, os textos aqui reunidos são uma contribuição relevante para debates contemporâneos acerca da laicidade em seus vários desdobramentos.

Parte I: laicidades na França e no Brasil

Um quadro mais amplo de reflexão sobre a questão da laicidade na França e no Brasil tem de levar em conta a historicidade desse constructo e sua variabilidade, assim como suas diferentes apropriações por

⁴ Denise Goulart, também vinculada como pós-doutora ao GSRL, realizou missão de trabalho no Brasil, mas não é autora de capítulo nesta publicação.

atores sociais distintos, que expressam condições hegemônicas e contra-hegemônicas de aplicação desse(s) modelo(s). Jean-Paul Willaime, no seu capítulo neste livro, lembra a posição de Jean Baubérot, um dos maiores estudiosos do tema, que afirma, para o caso da França, que “não existe modelo francês de laicidade”, mas, sim, manipulações e controvérsias políticas acionadas por ideólogos pretendendo saber o que é “a verdadeira laicidade” (Baubérot, 2015). Dessa forma, pode-se dizer que os três primeiros capítulos se debruçam sobre duas questões conexas. A primeira é que, em panoramas societários de pós-secularização, conceito criado por Habermas, assiste-se, de um lado, a um mundo que prescindiu da moral religiosa na organização de sua vida social: preferências sexuais, identidade de gênero, procriação medicamente assistida, direito ao aborto já legalizado em vários contextos etc. Mas, de outro lado, ocorre uma forte emergência de identidades religiosas conservadoras – no cristianismo, no islamismo e no judaísmo – que muitas vezes conseguem reverter a condição secular com investimentos na política e no poder. Outra questão é que essa realidade social contraditória da pós-secularização incide diretamente no regime de laicidade produzindo certas transformações, criando modalidades de laicidades, segundo o tempo, o lugar e as correlações de forças. Nessas condições, o termo tanto pode significar liberdades e autonomia religiosa quanto panoramas de confessionalização religiosa sob argumento de respeitar as religiões majoritárias; ou, ainda, monitoramento e constrangimento da diversidade de crenças por um Estado forte, de acordo com um modelo-padrão rígido de laicidade.

O capítulo de Marcelo Camurça busca um estudo comparativo entre França e Brasil sobre a relação entre Estado e religiões. Coloca como ênfase o protagonismo dessa dinâmica, para o caso da França, no papel do Estado e, para o caso do Brasil, nas próprias religiões (cristãs). O texto está repartido em dois blocos para cada país, um que contempla a parte histórica e outro a atualidade. Para o caso da França, o percurso histórico traçado irrompe da lei de 1905 da III República que garantiu uma acomodação entre o catolicismo, que foi por séculos a religião da nação por “direito divino”, e o Estado laico. Lei esta que fixou a garantia de liberdade religiosa na sociedade e a independência do Estado de

qualquer influência religiosa. Em seguida, contempla as atuais controvérsias sobre o lugar da laicidade na sociedade francesa. Antecipando os argumentos do capítulo seguinte de Portier, Camurça traça um quadro da disputa entre correntes de opinião que defendem posições antagônicas: uma laicidade multicultural em que as identidades particulares são incorporadas à universalidade da República, posição que atualmente tem pouco respaldo na opinião pública diante das outras duas; uma laicidade universalista que se confronta com o que alega ser o perigo do “comunitarismo” étnico/religioso e o paroxismo dessa posição na extrema direita que, sob a capa da defesa da laicidade (associada à tradição das “raízes cristãs” do país), defende a criminalização do Islã como um “corpo estranho” à nação. Para o caso do Brasil, ele refaz também um percurso histórico, no qual o modelo de Estado laico sempre foi o de uma negociação com a Igreja Católica em torno de seus benefícios e suas obrigações, e não uma política de princípios gerais de regulamentação do religioso. Examina o marco da Constituição de 1988 que estipulou os parâmetros de laicidade no país, nos campos da ciência, da saúde, da educação, mas também o surgimento do segmento evangélico dentro do contexto público/político, que doravante partilhará com o catolicismo a intenção de influir no poder estatal. Esse quadro apontará para as tensões e os confrontos na atualidade brasileira entre, de um lado, cristãos conservadores que postulam a confessionalização do Estado e, de outro, ativistas, intelectuais e agentes públicos que defendem a laicidade do Estado.

O capítulo de Philippe Portier, por meio de um meticuloso enfoque histórico sobre o domínio da regulação estatal e social do religioso, cobre dos anos da Concordata Napoleônica (1801), passando pelos diversos arranjos operados na República (1870), em destaque a lei de 1905 de separação Estado-Igreja e seus desdobramentos, até fatos ocorridos em 2022. O seu ponto de vista resume-se na ideia de que, ao longo dos últimos trinta anos, uma mudança decisiva ocorreu no modelo de regulação pública da religião na França. Sob a justificativa de preservar os “valores da República”, uma concepção normatizadora do que seja o universalismo se impôs como um padrão de cidadania perante a diversidade religiosa e a sua liberdade de crença, constituin-

do-se quase que em um “integralismo laico/secular”, como sugere o título do capítulo. Para Portier, duas concepções de laicidade confrontaram-se nestes tempos recentes. Uma, que pode ser considerada como “laicidade inclusiva”, que prevaleceu nos anos 1990, defendia a coexistência de particularidades culturais, étnicas, religiosas com o ideal universalista. Outra, que pode ser classificada como uma laicidade generalista que prescindia das particularidades, vistas como subtraindo os indivíduos da isonomia cidadã, fenômeno atribuído particularmente às comunidades muçulmanas e, antes, às “seitas” *new age*. Essa concepção de universalismo vem ganhando espaço de uma forma acelerada desde os anos 2000. Para os defensores dessa visão, a cultura aprisiona o indivíduo dentro de uma tradição, impedindo uma atitude crítica e uma liberdade diante dela.

Portier demonstra que, a partir dos anos 2000, recrudescendo em 2015, ano dos atentados perpetrados por fundamentalistas islâmicos, uma série de leis foram aprovadas ampliando a exigência de neutralidade no espaço público não apenas para funcionários do Estado, mas para os cidadãos em geral. Ele qualifica essa situação como uma “política de vigilância inédita”, em que um discurso normativo estabelece o que são critérios de “ordem pública” que fixam os limites da liberdade (religiosa) dentro de um modelo substantivo de comportamento.

O capítulo de Jean-Paul Willaime analisa, considerando um ponto de vista protestante, duas atitudes distintas do governo Macron, em dois momentos temporais diferentes de sua gestão sobre a presença pública das religiões na França. A primeira, classificada como de confiança, que teve o endosso dos protestantes, e a segunda, de desconfiança, que recebeu uma crítica contundente da parte destes. Utilizando um recurso narrativo, Willaime retoma a expressão do protestantismo como “vigia da República” – palavras do próprio Emmanuel Macron ao saudar esse segmento religioso quando dos 500 anos da Reforma, mas também de sua condição de religião minoritária e aderida desde o início aos princípios do Estado laico francês – para sublinhar o alerta emitido por essa corrente religiosa sobre a situação atual da laicidade na França. Tal advertência provinda do protestantismo chama a atenção para a mudança de um regime de proteção das liberdades religiosas para um instrumento de controle das crenças em nome das razões de Estado e da coesão

da nação. Em um primeiro discurso, Macron acolhe a contribuição das religiões para a vida pública no país, com base em seus conteúdos de fé, no que Willaime classifica como uma “laicidade de reconhecimento” do fenômeno religioso. No entanto, em um segundo mandato, o presidente destaca a necessidade de uma “integração cívica” das religiões à dimensão nacional, desconfiado do perigo de “comunitarismo” e “separatismo” que algumas delas podem gerar na unidade cidadã da República. E aqui ele está se referindo ao Islã, sempre invocado para trazer a questão da laicidade ameaçada à tona. Nesse particular, também percebemos uma afinidade marcante com os dois capítulos anteriores desta Parte I, que sublinham as transformações e os desvios recentes no ideal de laicidade de um regime promotor das liberdades a outro que vai se configurando como de vigilância e coibição da prática religiosa.

Parte II: laicidade sob Bolsonaro

A segunda parte deste livro concentra trabalhos sobre a questão da laicidade aplicada em uma conjuntura marcante de nossa história recente: o governo Bolsonaro. Neste, por iniciativa de segmentos cristãos conservadores que galgaram o poder, assistiu-se a uma radicalização de medidas de expansionismo religioso no espaço público que colocaram o tema da laicidade em evidência e em questionamento. Os textos que se seguem, com uma ênfase ora mais empírica, ora mais teórica, ora com um destaque no catolicismo, ora nos evangélicos, enfocam distintas estratégias de ocupação da esfera pública no Brasil por essas forças cristãs. Neles, encontramos abordagens sobre questões morais envolvendo a família, o gênero, rituais/imagens como recursos para esse expansionismo público de caráter cristão conservador. E, ainda, uma análise da produção acadêmica das ciências sociais da religião sobre este período tão crucial da nossa laicidade que se estende e impacta os dias atuais.

O texto de Ari Pedro Oro parte das já conhecidas declarações do ex-presidente Bolsonaro de que o “Estado é laico, mas a nação brasileira é cristã”. Explora quatro dimensões dessas declarações de Bolsonaro sobre a laicidade e conclui com duas questões. A primeira dimensão aborda o tema da regulamentação das religiões no país. A segunda contempla o catolicismo dentro de uma perspectiva histórica por meio da qual

este se impôs como modelo de religião numa relação colaborativa com o Estado. A terceira versa sobre a autoidentificação cristã de Bolsonaro e seu equilíbrio entre catolicismo e referências evangélicas. E a quarta foca a ideia de que esse processo conduz no Brasil o cristianismo a se impor sobre a laicidade. No que diz respeito às duas questões conclusivas, a primeira defende que a percepção do cristianismo de Bolsonaro espelha uma faceta conservadora e intolerante da religião. E a segunda, que sua concepção de laicidade visa privilegiar o campo cristão conservador considerado como representativo da população brasileira, e não a diversidade religiosa e a neutralidade do Estado, tidas como referentes desse regime.

O texto de Paula Bortolin analisa a política do governo Bolsonaro no campo dos direitos humanos, particularmente na ótica do fortalecimento da noção de “família tradicional” e suas implicações para o Estado laico. Argumenta que essa noção não está isolada, mas em consonância com a atuação de um ativismo evangélico na arena política nas duas últimas décadas para lograr consolidar uma concepção conservadora dessa questão. Procura examinar as controvérsias entre correntes progressistas que defendem, de acordo com os sistemas internacionais de proteção de direitos humanos, os direitos reprodutivos e de gênero em embates com os segmentos evangélicos mobilizados para influir na ordem jurídica e estatal visando estabelecer uma legislação tradicionalista no país. Articulações propositivas, como os projetos nomeados de “estatuto da família”, “estatuto do nascituro” e “escola sem partido”, demonstram a disposição do grupo em circunscrever as normativas que devem estabelecer diretrizes no campo dos direitos humanos.

O capítulo de Juliano Florczak Almeida busca estabelecer uma relação entre o evento de Consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria, organizado em 1946 na então capital federal do Rio de Janeiro, pelo Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara, com outro semelhante ocorrido 71 anos depois, articulado por segmentos conservadores católicos carismáticos no Congresso Nacional em Brasília. O segundo evento contou com a presença do então presidente Bolsonaro apoiado pela direita católica tradicionalista. Com base em uma reconstituição dos dois eventos, o texto realiza um exercício de comparação entre ambos,

pelo qual pretende examinar a relação entre Estado, religião (catolicismo) e laicidade, considerando os distintos perfis de expressão popular nos dois casos. Também se dedica ao enfoque de mudanças ocorridas no próprio catolicismo, quanto à sua posição no campo religioso brasileiro e nas suas relações com o Estado.

Por fim, o texto de Claude Petrognani elabora um estado da arte de parte da bibliografia antropológica e sociológica brasileira sobre a laicidade produzida no período do governo Bolsonaro. Inicia com uma síntese sócio-histórica-jurídica do processo da laicidade brasileira visando contextualizá-lo na sua contemporaneidade no país. Em seguida, realiza uma análise e uma discussão da produção acadêmica de autores da antropologia e da sociologia da religião no período do governo Bolsonaro, procurando identificar convergências e divergências entre essas abordagens dentro do espectro polissêmico do conceito e de situações concretas correspondentes. Algumas diferenças entre autoras e autores resenhados são apontadas, por meio das quais ficam evidenciadas certas contribuições de pesquisas recentes e várias questões que permanecem em discussão sobre a situação da laicidade no Brasil.

Parte III: entendimentos da laicidade

De acordo com abordagem adotada pelo projeto, atribui-se lugar fundamental a empreendimentos voltados a analisar a laicidade por suas definições vernaculares. Em outras palavras, assume-se que, dentro do arranjo político correspondente à laicidade, uma de suas dimensões é exatamente como atores sociais determinados, estatais ou não, a definem e buscam estabelecer, em disputas sociais, essas definições. Se toda concepção de laicidade implica alguma forma de separação entre Estado e religiões, estão longe de serem óbvios os sentidos e os alcances dessa separação. É preciso, então, produzir estudos empíricos com base nessa indagação, algo empreendido pelos quatro capítulos que compõem a terceira seção do livro. Todos eles incidem sobre situações que transcorrem no Brasil, país onde há quem duvide se cabe caracterizar como “laico” o Estado. O fato é que, desde a Proclamação da República em 1889, as normas constitucionais adotam o princípio da separação entre Estado e religiões. Nem mesmo durante o governo Bolsonaro,

cujas ações são objeto da segunda seção deste livro, essas provisões foram revogadas. A questão é como, em diversos contextos dessa história republicana, se configura a noção de separação considerando as elaborações e iniciativas de alguns atores sociais, dentro ou ao redor do Estado.

O primeiro texto a compor esta seção, elaborado por Ronaldo de Almeida, Paula Bortolin e João Moura, poderia estar inserido na seção anterior, pois tem como seu quadro o período de Jair Bolsonaro na Presidência. No entanto, não são propriamente as ações de governos que estão em pauta, mas certas facetas da atuação do Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR), organização criada em 2018. Liderado por intelectuais e juristas vinculados a religiões cristãs, o IBDR organiza cursos de formação, eventos e publicações, sendo parte do campo jurídico-confessional-acadêmico que orbitou em torno do governo Bolsonaro e lhe forneceu quadros burocráticos e sustentações teológicas e jurídicas para pautas consideradas conservadoras. Na base das iniciativas do IBDR, está a noção de “laicidade colaborativa”, algo que busca elaborar e fundamentar a exceção à proibição prescrita no artigo 19 da Constituição Federal. De acordo com esse dispositivo, aos entes estatais é vedado “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança”, mas permitida a “colaboração de interesse público” (Brasil, 2016, p. 25). O capítulo propõe, com base na análise de um livro publicado por expoentes do IBDR, explicitar os embasamentos dessa “laicidade colaborativa”. Os autores demonstram que tal noção, a despeito da pretensão à diversidade, ancora-se em pressupostos religiosos e cristãos, que são validados por seu estatuto universal e cultural.

O texto seguinte tem como foco a decisão, proclamada em 2017, do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a legitimidade do ensino religioso nas escolas públicas em sua modalidade confessional – ou seja, quando é dada prioridade às filiações religiosas dos estudantes e o conteúdo da disciplina deve ser oferecido de acordo com essas filiações e por professores credenciados pelas respectivas autoridades religiosas. Emerson Giumbelli analisa as posições assumidas, como parte daquela decisão, pelos onze juízes do STF, considerando-as como relevantes aos

debates que firmam entendimentos da laicidade no Brasil. Esses entendimentos são estabelecidos em relação à definição de outros princípios, como a liberdade religiosa e o pluralismo. Além do resultado do caso, que é favorável à legitimidade do modelo confessional (o que não significa torná-lo obrigatório), atenção é dirigida ao debate que ocorreu sobre suas alternativas. As conclusões estão em diálogo com os pontos levantados por Willaime (2005) em seu comentário sobre a situação da educação religiosa na Europa. O objetivo é mostrar a existência de diferentes concepções de laicidade em consonância com limites e possibilidades conferidos à presença da religião nas escolas públicas.

Também sobre a escola pública incide a discussão proposta por Eduardo Dullo e João Vitor Gavioli. Nesse caso, sobre um momento que é parte da história brasileira da Primeira República. Trata-se das repercussões e dos resultados da reforma educacional empreendida por Fernando de Azevedo quando ocupou o cargo de responsável pela Direção Geral da Instrução Pública do Distrito Federal (1927-1930). Embora o âmbito dessas ações fosse limitado, estavam em jogo, por ser a capital do país, questões com escopo muito mais amplo, que envolviam a formação moral dos sujeitos de que se compunha a nação. Azevedo representava a posição que se expressaria no Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932), em defesa da ciência, da laicidade e do progresso. O texto narra como ele contribuiu para o veto de uma lei que instituíria o ensino religioso, medida defendida por expoentes católicos como a mais adequada ao perfil da população brasileira. Nesse quadro de disputas, surge como uma solução de compromisso a promoção do escotismo nas escolas, visto por reformadores como uma forma não religiosa de educação física e higiene moral, e por católicos como uma transmissão dos valores cristãos. No plano jurídico, o escotismo, ao não se vincular com nenhuma igreja, parecia compatível com os princípios de um Estado laico. Os autores sugerem que as discussões sobre laicidade, secularismo e secularidade estavam atreladas à defesa de diferentes projetos morais em um contexto de hegemonia católica.

Já o texto de Sabrina Testa trata das concepções conflitantes de laicidade presentes no material derivado de processos instaurados pela Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA). Essa associação

tem se destacado em sua atuação como autora de ações judiciais contra representantes dos poderes públicos, geralmente a nível municipal, em face daquilo que considera violações da laicidade do Estado. Os casos enfocados envolvem situações como financiamentos públicos de monumentos ou eventos religiosos, decretos municipais que introduzem a leitura da Bíblia nas escolas ou, ainda, a instalação de inscrições religiosas em propriedades e lugares públicos. Além dos argumentos da ATEA, também são analisadas as posições dos juízes. O resultado é um quadro que sistematiza diferentes concepções da laicidade, do lugar da religião no espaço público e do papel do Estado em matéria de religião. A ATEA defende um modelo separatista, partindo do princípio de que a religião é algo privado e nunca de interesse público. Em alguns casos, os juízes alinham-se às posições da ATEA. Em geral, no entanto, defendem um espaço proeminente para a religião (especialmente o cristianismo) na relação entre Estado e sociedade, animados pela ideia do valor cultural da religião, baseados no pressuposto hipotético de que todas as confissões poderiam ter os mesmos benefícios ou, indo ao encontro das posições elaboradas pelo IBDR, validando a exceção constitucional que permite a colaboração entre Estado e religiões.

Parte IV: encadeamentos entre Estado e sociedade

Se a laicidade como arranjo político envolve o Estado, podemos perguntar: de que modo funciona efetivamente esse Estado e até onde ele vai nos seus limites com a sociedade civil? Trata-se de questões que nos levam a adotar uma visão menos abstrata e menos ideal dos aparatos estatais. Se o Estado pode ser concebido como uma instituição, visto de perto ele se revela como um complexo de instituições, cujo funcionamento não se rege apenas por organogramas, mas depende de pessoas singulares e de conjunturas específicas (Das; Poole, 2004). Sendo a laicidade constituída não só por instrumentos normativos, mas também por dispositivos que mobilizam elementos moleculares, podemos estudá-la exatamente nos pontos em que a fronteira entre Estado e sociedade resta incerta. Os capítulos que integram a quarta parte do livro adotam a postura antropológica segundo a qual é nas margens que podemos apreender processos que constituem os centros. Empreendem

suas análises em áreas que envolvem políticas de saúde, de justiça, de assistência social e de educação, inclusive para levantar questões sobre os limites que distinguiriam cada um desses universos.

O texto de Carly Machado divulga resultados de sua pesquisa sobre as assim chamadas “comunidades terapêuticas”, instituições voltadas ao tratamento da drogadição, existentes aos milhares no Brasil, quase sempre vinculadas a ou mantidas por igrejas evangélicas. Seu reconhecimento pelo Estado como prestadores de serviços transcorre em meio a uma dupla inserção, que corresponde aos pontos que tencionam o estatuto conferido às drogas ilegais no país: por um lado, as políticas de saúde; por outro, as políticas de justiça. Como tratamento e cuidado de saúde, as comunidades terapêuticas levantam muitos questionamentos. Como resposta ao problema da violência e do destino dado a populações criminalizadas, as mesmas instituições podem aparecer como solução. Na prática, o cotidiano dessas populações desenha-se em um circuito, em que se misturam aparatos estatais e não estatais, que inclui ruas, abrigos, projetos sociais, prisões, igrejas e, também, as comunidades terapêuticas. Assim, quando se busca regular algo como as comunidades terapêuticas, isso envolve a operação de apontar e distinguir o que seja religioso em meio a uma complexa configuração social.

Na sequência, o capítulo de Taylor de Aguiar aborda uma modalidade de ação social religiosa no Brasil que se articula a iniciativas de política pública. Trata-se da oferta sistemática de treinamentos de “inteligência emocional” baseados no Método CIS – metodologia de desenvolvimento pessoal criada pelo coach e autor de best-sellers pentecostal Paulo Vieira – para a ressocialização de detentos do sistema prisional e para capacitação de profissionais de forças de segurança. O texto mapeia as incidências do Método CIS em prisões e em corporações civis e militares da área de segurança e alguns dos argumentos envolvidos na atribuição de um valor de interesse público ao coaching de Paulo Vieira. Estão em jogo, portanto, a gestão da violência, concepções sobre a ressocialização de detentos e a formação de servidores públicos. Nos casos em que ocorre a adoção do Método CIS, fica evidenciado o caráter poroso das fronteiras entre o religioso e o secular, bem como se revelam as feições híbridas de uma ação social com origem religiosa e incidência

pública. A laicidade estaria respeitada, na visão dos promotores dessas parcerias, pelos fins almejados, mas vê-se que os meios estão preenchidos por agentes e elementos religiosos.

A contribuição de Jóvirson Milagres para este livro permite retomar o tema da escola pública, algo que, desde a concepção do projeto, afigurou-se como importante e estratégico em uma pesquisa sobre laicidade. Cabe observar que o ensino religioso é uma disciplina cuja oferta está prevista na Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional vigente, sendo a matrícula nela facultativa. Em 2018, passou a constar ao lado de outras disciplinas e áreas de conhecimento da nova versão do documento que apresenta a Base Nacional Comum Curricular. Na prática, a situação concreta nas escolas é bastante variada, indo desde a inexistência de oferta de ensino religioso até a permanência de um modelo catequético de orientação católica ou cristã. Como aponta o texto, esse quadro sofre também a pressão exercida pelo crescimento evangélico, às vezes impactando as escolas com demandas que cerceiam a diversidade. O autor defende, para o ensino religioso, uma fundamentação teórica e uma orientação político-pedagógica que estejam pautadas pelo princípio da laicidade do diálogo (Willaime, 2008). Com base nisso, as religiões poderiam ser conhecidas em sua pluralidade, preservando-se sua dimensão existencial e humanística, e as escolas poderiam exercer seu papel de fator de emancipação e conscientização de educadores e educandos.

Parte V: religião e dinâmicas sociais

Na quinta e última parte do livro, reunimos textos que não realizam análises diretas sobre a laicidade, mas que tratam de processos e dinâmicas as quais, de acordo com a abordagem exposta nesta apresentação, possivelmente impactam as configurações de laicidade. Se estas dependem das formas pelas quais uma sociedade estabelece os limites e as definições do religioso, concluímos que transformações nesses limites e nessas definições não serão irrelevantes em suas consequências, mesmo que latentes. Um exemplo pode ser útil para expormos nosso argumento. Sabe-se que muitos hospitais, no Brasil e em outros países, surgiram como instituições religiosas, seja porque eram mantidas por organizações católicas, seja

porque muitos cuidados eram prestados por pessoas religiosas, seja ainda porque abrigavam lugares de culto. Com a secularização desses hospitais, a religião foi sendo retirada ou restringida, dando lugar a tecnologias seculares e científicas. Em décadas recentes, contudo, esse quadro é temperado pela presença de medicinas alternativas ou complementares e pela legitimação da espiritualidade como variável relacionada à saúde, ambas transformações com o potencial de mobilizar agentes e saberes religiosos (Toniol, 2018). Seria possível dizer que estaria ocorrendo uma dessecularização, não no sentido de um mero “retorno do religioso”, mas como uma reconfiguração da relação entre secular e religioso. Processos como esse, com incidência mais definida sobre a laicidade, chamam a nossa atenção para a necessidade de acompanhar dinâmicas que subjazem às relações consolidadas entre Estado, religião e sociedade.

O capítulo elaborado por Isabel Carvalho e Giovanna Paccillo interessa-se pelo Mindfulness. Trata-se de uma técnica de meditação que se associa à oferta de serviços em áreas como intervenções terapêuticas, educação emocional, formação de instrutores e soluções corporativas. Embora a técnica tenha sua origem no budismo, uma série de traduções e transposições extraem essa base religiosa e reivindicam fundamentos atestados pelas ciências médicas e psicológicas. Essa legitimação secular funcionaria como passaporte para a Mindfulness frequentar ambientes não religiosos. Entretanto, as autoras argumentam que, ao manter uma inspiração mística, essa meditação aciona expectativas de bem-estar que extrapolam sua base científica. A articulação entre religioso e secular lembra o que ocorre no caso do Método CIS analisado por Aguiar, com a significativa diferença de que a Mindfulness remete a uma tradição que não é cristã.

Alfonsina Bellio também contribui para uma compreensão da dinâmica que envolve religião e espiritualidade na relação com outras esferas e entre sistemas de autoridade divergentes. Seu capítulo apresenta resultados de pesquisa sobre dois universos. Primeiramente, enfoca o que, na França, se denomina como “passeurs d’âmes”, pessoas que ajudam o espírito de um morto a fazer uma passagem que trará benefícios para seus próximos que continuam a viver. Há reivindicações de que essas pessoas sejam reconhecidas como parte de serviços de cuidados

paliativos ou medicinas alternativas. O texto, em seguida, acompanha demandas de canonização pela Igreja Católica de duas pessoas mortas precocemente, uma na França e outra na Itália. Tais demandas vão ao encontro de interesses da Santa Sé no sentido de associar santidade e juventude. Se situações de jovens santos revelam tendências no interior do catolicismo em diálogo com mutações sociais, o caso dos “passeurs d’âmes” liga as margens de universos religiosos ao centro das definições sobre laicidade quando elas incidem sobre políticas de saúde, como ocorre quando se trata das comunidades terapêuticas no Brasil.

O capítulo de Sébastien Fath debruça-se sobre a teologia da prosperidade, algo que, no Brasil, está fortemente associado ao neopentecostalismo. Uma das contribuições do texto é alargar a observação da incidência atual e a genealogia das origens dessa teologia, caracterizada pela intrincada associação/atrelamento entre fé religiosa e bem-estar terreno. Assim, no plano temporal, são apontadas algumas matrizes, a primeira das quais remonta à Reforma na Europa do século XVI. Um momento mais recente remete aos Estados Unidos de meados do século XX. Mas o texto vai além, ao indicar desenvolvimentos autônomos a partir dessas balizas, distribuídos por vários continentes (América Latina, Ásia, África). Na segunda parte do capítulo, Fath inventaria repertórios que, sozinhos ou em combinação, constituem as teologias da prosperidade. Trata-se de esmiuçar as lógicas que atrelam fé e bem-estar. Importa destacar que esse atrelamento pode desempenhar um papel em dinâmicas que criam condições específicas para as configurações que correspondem à laicidade. A proliferação de empreendimentos cristãos na esfera econômica e/ou a disseminação de tecnologias de motivação teriam, assim, impactos em arranjos políticos.

O capítulo de Cantaura La Cruz acompanha a viagem de uma mulher venezuelana ao encontro de sua irmã. Trata-se de uma viagem praticamente continental, entre Caracas e Recife, mais de 6 mil quilômetros distanciando as duas cidades. Para ajudar na superação de dificuldades durante o percurso, essa mulher e um parceiro de viagem recorrem, por meio de orações, ao Dr. José Gregorio Hernández. Doutor Hernández foi um médico e filantropo que viveu na Venezuela na virada do século XX e dedicou sua vida a ajudar pobres e doentes. Faleceu em 1919 e,

desde então, existe uma devoção popular em torno de sua figura, não apenas na Venezuela. Sua pessoa é objeto de um processo oficial de canonização na Igreja Católica e também surge como uma entidade em sessões espíritas. O texto relata como Dr. Hernández acompanha os viajantes em sua travessia por um país estrangeiro, atuando como um recurso diante de dificuldades não apenas de ordem espiritual e no campo da saúde, mas também de natureza burocrática, quando se trata de arranjar os documentos que dão acesso a políticas assistenciais e mercado de trabalho no Brasil. Temos aqui outro exemplo de como religioso e secular se articulam e impactam as demandas e expectativas de pessoas, nesse caso vivendo os desafios da migração com a ajuda de seus santos.

**

Não podemos encerrar essa apresentação sem registrar alguns agradecimentos: à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelos recursos empregados no pagamento de bolsas de pós-doutorado e doutorado-sanduíche na França, na destinação de diárias para missões da equipe francesa no Brasil, na compra de passagens aéreas, em serviços de tradução e revisão de textos; ao COFECUB (Comité Français d'Évaluation de la Coopération Universitaire et Scientifique avec le Brésil), pelos recursos que custearam a estadia relativa a missões da equipe brasileira; ao Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), em especial sua atual diretora, Alfonsina Bellio, o coordenador da equipe francesa, Philippe Portier, e também Cantaura La Cruz e Denise Goulart, pela parceria no projeto e pela acolhida de estagiários e estagiárias de doutorado-sanduíche e pós-doutorado; aos programas de pós-graduação aos quais se vinculam os pesquisadores no Brasil (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ao qual cabe menção especial, pelo auxílio financeiro necessário à diagramação dos textos; Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião/Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Universidade Estadual de Campinas); aos grupos

de pesquisa que mais diretamente participaram do projeto (Núcleo de Estudos da Religião – NER/UFRGS; Laboratório de Antropologia da Religião – LAR/Unicamp); à Comissão Editorial de Livros Científicos da Associação Brasileira de Antropologia, por ter aprovado os originais deste volume; a Taylor Pedroso de Aguiar, por seu apoio no evento realizado em 2023 em Porto Alegre, na organização do site do projeto, no contato com colaboradores deste volume e na preparação dos capítulos; a Izabella Bosisio, por seu trabalho na revisão dos textos; aos autores e às autoras que, ao longo do projeto, participaram de eventos, missões e diálogos e que neste livro publicam os resultados de suas pesquisas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de; GUERREIRO, Clayton. Templos em tempo de pandemia. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 503-505.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

BAUBÉROT, Jean. *Les sept laïcités françaises: Le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil, 2011.

BOWEN, John R. Secularism: conceptual genealogy or political dilemma? *Comparative Studies in Society and History*, v. 52, n. 3, p. 680-694, 2010.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BURCHARDT, Marian; WOHLRAB-SAHR, Monika. 'Multiple secularities: religion and modernity in the global age' – Introduction. *International Sociology*, v. 28, n. 6, p. 605-611, 2013.

BURITY, Joanildo. El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes Antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 1-35, 2020.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017a.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. As condições da laicidade no Brasil contemporâneo: percurso histórico e atualidade. In: CAMPOS, Fabiano; SENRA, Flávio; LOTT, Henrique; ALMEIDA, Tatiane (org.). *Religião e contemporaneidade: atualidade do fenômeno religioso*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017b. p. 57-71.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto; GERARDI, Dirceu André. From mysticism to politics: protagonism of conservative charismatic catholic parliamentarians in the Brazilian National Congress (2015-2018; 2019). *International Journal of Latin American Religions*, v. 6, p. 281-298, 2022.

CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (ed.). *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54-74.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology in the margins of the state*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-392, 2012.

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 227-260, 2017.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BELIVEAU, Verónica; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

GIUMBELLI, Emerson. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 18, n. 25, p. 14-37, 2016.

GIUMBELLI, Emerson; MAPRIL, José; BLANES, Ruy; WILSON, Erin (org.). *Secularisms in a postsecular age?* Religiosities and subjectivities in comparative perspective. New York: Palgrave, 2017.

GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.

HURD, Elizabeth; MAHMOOD, Saba; DANCHIN, Peter (org.). *Politics of religious freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

KEANE, Webb. Secularism as a moral narrative of modernity. *Transit – Europäische Revue*, n. 43, p. 159-170, 2013.

MENEZES, Renata de Castro; SANTOS, Livia Reis. Religião e covid-19: notas sobre cristianismos. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 524-528.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

PORTIER, Philippe. *L'Etat et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016.

RICHARDSON, James. Regulating religion. A sociological and historical introduction. In: RICHARDSON, James (ed.). *Regulating religion: case studies from around the globe*. New York: Kluwer Academic: Plenum Publishers, 2004.

SILVA, Nathalia dos Santos; MACHADO, Frederico Viana; JOSEPH, Handerson; GRUNVALD, Vi (org.). *Imaginação político-viral: os primeiros meses da pandemia*. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2023.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Liber Ars, 2018.

WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Lyon: Editions Olivétan, 2008.

WILLAIME, Jean-Paul. Introduction. In: WILLAIME, Jean-Paul; MATHIEU, Séverine (dir.). *Des maîtres et des dieux: écoles et religions en Europe*. Paris: Belin, 2005. p. 7-21.

PARTE I:
LAICIDADES NA FRANÇA E NO BRASIL

UM ESBOÇO DE COMPARAÇÃO ENTRE A LAICIDADE NA FRANÇA E NO BRASIL: DINÂMICA DE CAMINHOS CRUZADOS

Marcelo Camurça

Este capítulo que aqui apresento busca comparar a presença pública das religiões na França e no Brasil em seus desenvolvimentos sócio-históricos convergindo para a atualidade. Como hipótese inicial, avalio que, no caso da França, são o Estado e seus representantes provenientes de uma sociedade secularizada que protagonizam o estabelecimento das normas que definem o regime da laicidade e o lugar da religião na esfera pública; ao passo que, no Brasil, foram e são as igrejas cristãs (o catolicismo com sua presença secular e, atualmente, com grande força, os evangélicos) que exerceram a iniciativa junto ao Estado para o estabelecimento da presença destas no espaço público, forçando-o a concessões, isenções e benesses. E isso foi acentuado com a ascensão ao poder em 2018 do governo de extrema-direita de Bolsonaro.

Proponho examinar as duas realidades por meio do contraste. No caso da laicidade francesa, observar sua singularidade em relação a outros países, até da Europa – por sua “separação radical” entre Estado e religião. Em relação ao caso brasileiro, examiná-lo quase como o oposto da França, onde prevalece uma situação em que as igrejas cristãs majoritárias na população conseguem obter um espaço e influência nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário.

No entanto, apesar da marcante distinção do regime de laicidade entre os dois países, com base na análise crítica dos especialistas nesse tema em ambas as realidades, procurarei mostrar projetos de exercício de poder, quando em nome da laicidade na França ou da religião no Brasil se constroem liberdades de opinião, de crenças religiosas minoritárias e de reconhecimento das diferenças.

O texto encontra-se dividido nas seguintes partes. Primeiramente, um breve panorama histórico da laicidade na França e no Brasil contemplando suas transformações. Em seguida, busco apresentar o quadro atual das tensões e controvérsias que, segundo a literatura especializada, revela nos dois países os desafios para a manutenção de um

regime de laicidade dentro dos princípios da democracia, das liberdades de opinião e crença.

O recorte para essa periodização contempla a instauração da República nos dois países, ficando de fora uma apreciação sobre religião e Estado em datações anteriores. No caso da França, a concordata estabelecida por Napoleão sobre o funcionamento das religiões (Portier, 2016) e, no caso do Brasil, o período imperial marcado pelo regime do padroado, no qual o imperador era o chefe da Igreja Católica, não havendo separação entre Igreja e Estado (Oro, 2011).

Breve resumo da laicidade francesa e suas transformações

Situo a questão da laicidade na França em torno do debate conceitual e normativo sobre a construção do “público” – a esfera estatal e suas instituições – levado a cabo no parlamento pelos políticos dos séculos XIX e XX para assegurar o espaço do bem comum, independentemente de interesses “particulares” (culturais, étnicos ou religiosos).

As décadas de 1880-1890 da Terceira República francesa introduzem uma virada na configuração do modelo de laicidade que prevaleceria a partir daí (Baubérot, 2015; Portier, 2016). Isso se deu por meio de medidas paulatinas para o estabelecimento de um Estado neutro em matéria religiosa, funcionando como corpo universal que congrega a sociedade em torno de princípios comuns, válidos para todos: a cidadania. O debate sobre a educação e o caráter do ensino e da escola na gestão de Jules Ferry, ministro da instrução pública de 1879 a 1883, e de seu diretor do ensino primário, Ferdinand Buisson, até 1896, conduziu de uma forma gradual, ora tensa, ora negociada, em relação à Igreja Católica, um processo de “desclericalização” e “secularização” para as novas gerações (Baubérot, 2015). Segundo Portier, pode-se contar “pelo menos oito leis escolares entre 1879 e 1886, todas marcadas pela intenção de colocar a educação sobre a tutela do Estado e ao abrigo da influência da Igreja” (2016, p. 104, tradução nossa). Entre estas, a lei de março de 1880, que proibia membros de congregações religiosas católicas não registradas de exercer magistério em escolas. E após a dissolução da Companhia de Jesus por decreto, outras congregações não conseguiram

cumprir o prazo de três meses, inabilitando-se para o ensino (Portier, 2016, p. 105-107). A lei Goblet de 1886 concluiria esse processo com a obrigação de que professores das escolas públicas não fossem sacerdotes e não pertencessem a ordens religiosas e proibia o financiamento estatal de escolas confessionais privadas primárias (Portier, 2016, p. 105-107). No entanto, a despeito desta indução estatal para o fortalecimento da escola laica pública e o enfraquecimento da escola privada religiosa, o republicanismo de Ferry não era “jacobino” e não desejava suprimir a liberdade de ensino e a consciência religiosa dos alunos e de suas famílias. O governo republicano da época tolera, de acordo com as circunstâncias, a presença do crucifixo em determinadas salas de aula, a prece em algumas escolas, interdita alguns livros de moral laica considerados ofensivos pela hierarquia da Igreja (Portier, 2016) e garante a autonomia de ensino em estabelecimentos escolares dirigidos por leigos católicos ou pelo clero regular (Baubérot, 2015, p. 41).

Esse processo foi consolidado pela lei de 1905 que estabeleceu que a República não reconhece nem subsidia nenhuma instituição religiosa, mas que garante a liberdade de crença e organização do culto, estabelecendo uma rígida separação entre o Estado e as igrejas. A esfera pública foi, portanto, definida como um domínio geral que reúne indivíduos com base na lei e na condição comum de cidadãos. E, por sua vez, a esfera social e privada como um lugar legalmente protegido para a livre afirmação de identidades religiosas particulares. Essa etapa – duradoura e estruturante da laicidade francesa – foi descrita por Portier (2009, 2016) como presidida pela “lógica da separação”, e por Baubérot (2015) como pertencente ao “primeiro e segundo limiar da laicidade”.

Faz-se mister, contudo, esclarecer que, para estudiosos como Baubérot, a lei de 1905, com o imperativo da separação, nunca desejou constranger a presença da religião na sociedade, nem tinha na sua essência a coibição, mas o exercício da liberdade. Segundo ele, o caráter dessa lei mostrou-se “politicamente liberal e religiosamente acomodante” (Baubérot, 2014, p. 184). As medidas que se seguiram à lei estipularam a manutenção da referência religiosa a certos dias e feriados, permitia às igrejas possuírem estatuto civil, que elas não tinham anteriormente, e acionarem juridicamente o Estado (Baubérot, 2014, p. 184). As manifestações religiosas estavam asseguradas

na sociedade, sendo interdito somente uma inscrição religiosa nos lugares públicos, porém sendo salvaguardados os signos religiosos em templos, igrejas, sepulturas, monumentos funerários, museus e exposições (Baubérot, 2014, p. 185). Não se tratava, segundo Baubérot, de uma separação entre público e privado em que a religião estaria confinada no segundo espaço, mas apenas que os monumentos e lugares públicos não deveriam possuir signos religiosos, disposição que, para ele, nem sempre foi respeitada. A justificativa para a fundamentação da lei era que o espaço público se constitui como lugar obrigatório para todos os cidadãos e, por consequência, neutro, para não impor particularidades a quem quer que seja, ao passo que a religião como objeto de escolha livre tinha sua manifestação garantida na sociedade (Baubérot, 2014, p. 185).

A partir da Quinta República – que se inicia em 1958 e segue até a atualidade –, no entanto, há um movimento de reassociação das religiões ao Estado, que Portier (2009) e Willaime (2008) denominaram “lógica” ou “laicidade de reconhecimento”. Nela, o Estado não só garante a liberdade religiosa na sociedade como, sem aplicar um modelo concordatário, apoia novas formas de presença religiosa na esfera pública. Exemplos disso na questão escolar são a lei Debret, de 1959, que permitiu o financiamento público de escolas particulares, principalmente católicas. E, na década de 1990, a inclusão de tradições religiosas nos programas de história e letras, seguida da outra lei Debret para ensinar o “fato religioso” nas escolas públicas. Num contexto mais amplo, o reconhecimento do direito à identidade religiosa em hospitais, presídios, cemitérios, ginásios e piscinas, a criação de capelarias e a incorporação em cantinas escolares, hospitais e presídios de cardápio específico conforme prescrições religiosas (judaísmo e Islã). Aqui, temos uma passagem de uma etapa em que a cidadania era considerada como um conceito generalizador e abrangente sobre as diferenças para outra que busca incorporar as identidades múltiplas de todas as particularidades dentro do modelo da cidadania.

Mas, se tomarmos o percurso da laicidade francesa nos séculos XX e XXI, não vamos constatar um progressivo reconhecimento das religiões no espaço público, e, sim, um debate reascendido em distintas conjunturas entremeadas de controvérsias. Nestas, observam-se movimentos ora

de permissão, ora de contenção relativos à presença pública das religiões. Zuber (2017, p. 13, tradução nossa) assinala, ao longo deste período recente da história francesa, que “a laicidade do Estado só era invocada em ocasiões de decisões contestadas deste último” em relação às religiões. Ela elenca algumas “manifestações de envergadura que assinalaram o apogeu dessa confrontação” (Zuber, 2017, p. 13). A de 1984, que mobilizou um milhão de pessoas em defesa da escola dita “livre”, na verdade confessional, que fez que o governo socialista recuasse no seu projeto de unificar o serviço público da educação nacional. E a de 1994, que, ao contrário daquela que aconteceu dez anos antes, reuniu quase o mesmo número de manifestantes, agora para defender a laicidade do sistema público e a “limitação drástica” do financiamento público de escolas privadas proposta pelo projeto de lei de François Bayrou, que terminou também abandonado. Zuber (2017, p. 13) destaca que a proibição do uso do véu islâmico na escola pública em 1989 levantou um “problema social colocado pela visibilidade religiosa dos usuários do serviço público”, fato que, para alguns ativistas e estudiosos, “ultrapassou largamente os preceitos primeiros que definiam originalmente o princípio da laicidade republicana, a saber, a única exigência de neutralidade imposta aos representantes do Estado” (Zuber, 2017, p. 13-14). Em 2004 e 2020, e em 24 de agosto de 2021, novas medidas separatistas e restritivas foram tomadas reforçando a proibição de uso de símbolos religiosos em repartições públicas, lugares recreativos e escolas.

Portanto, o cerne de meu argumento, secundado por pesquisadores franceses, é que, tanto no passado quanto no presente, essa legislação da laicidade foi fruto de respostas institucionais aos debates ocorridos na sociedade francesa. Assim, para se entender os desafios da laicidade francesa contemporânea, é necessário mapear os conflitos, as dissensões e as acomodações existentes nessa sociedade na atualidade. E uma das controvérsias cruciais é aquela que se dá em torno de uma posição que ganha força na sociedade e que vê a “laicidade ameaçada” pela afirmação identitária de grupos religiosos, dentro dos fluxos de transnacionalização e globalização.

Breve resumo da questão da laicidade no Brasil e suas mutações

Com o advento da República no Brasil em 1889, deu-se a separação entre Estado e Igreja em 1890, referendada pela primeira Constituição republicana, de 1891. Por meio desse expediente, é extinto o regime do padroado que oficializava o catolicismo como religião da nação e é assegurada a liberdade religiosa para todos os cultos, assim como são destituídos de efeitos civis os sacramentos católicos, e secularizados os cemitérios como de âmbito público (Montero, 2012, p. 170; Oro, 2011, p. 225).

Não obstante essas medidas da jovem República, a força e a pressão da Igreja Católica conseguem, já na Assembleia Constituinte de 1891, impedir a estatização dos seus bens patrimoniais, manter ordens e congregações religiosas, garantir subvenções estatais em estados com influência católica e o seu monopólio na expedição de registros de batismos (Oro, 2011, p. 170).

Por sua vez, o Estado republicano estabeleceu como modelo de laicidade um regime jurídico de leis penais e sanitárias que visava disciplinar o espaço público. No que dizia respeito à regulação dos cultos religiosos, significava discernir o que era “religião” com direito à proteção legal de “magia” considerada prática antissocial que deveria ser coibida. O debate jurídico sobre a regulação estatal da religião consistiu unicamente em como regulamentar as obras e associações da Igreja Católica, considerada a religião por excelência (Giumbelli, 2002). Os outros cultos mágico-simbólicos espíritas e afro-brasileiros, baseados na mediunidade, no transe, em práticas divinatórias e curativas, foram considerados pelas forças intelectuais da jovem República – juristas, médicos, psiquiatras, movidos por concepções científicas e higienistas – patológicos e atentatórios à ordem e à saúde pública, logo enquadrados como “curandeirismo” e “charlatanismo” (Giumbelli, 1997; Mariano, 2011, p. 246; Oro, 2011, p. 228).

Para escapar à pesada repressão legal-policial que se estendeu desde os anos iniciais da República até o governo Vargas nos anos 1940, movida contra o que era considerado “magia negra” e “feitiçaria”, pouco a pouco esses cultos (kardecismo e umbanda) se organizaram como

“associações civis” com registro em cartório. Por meio dessa nova feição pública registrada nos seus estatutos, esses cultos assumiram a forma de “religião” espelhada no modelo da Igreja Católica (Mariano, 2011, p. 246; Montero, 2006, p. 52). Por esse processo histórico e sociopolítico, a Igreja Católica tornou-se, então, no Brasil, o referencial de “religião”, fornecendo a matriz genérica de modalidade religiosa: “crença em Deus” e “ritos”, com tradução e conversibilidade quase natural para os demais cultos que quisessem se legitimar juridicamente perante o Estado e a sociedade (Montero, 2006, p. 61).

A partir da década de 1930, no período do presidente Getúlio Vargas, intensifica-se uma reaproximação entre Igreja e Estado, sacramentada na Constituição de 1934 como uma “colaboração recíproca” entre as duas instâncias. Essa modalidade de acordo foi o que Ribeiro de Oliveira chamou de uma “concordata não assinada” (1992, p. 42). Por meio desse expediente, foram concedidos à Igreja Católica vários privilégios, como o casamento religioso reconhecido como lei civil, seguimento da proibição do divórcio; o ensino religioso (católico) nas escolas públicas; o financiamento pelo Estado de escolas, seminários e hospitais católicos e outras atividades desde que designadas de “interesse coletivo” (Della Cava, 1975, p. 13-15).

Segundo Montero (2013, p. 23), embora constitucionalmente estabelecida a separação entre Estado e Igreja, nunca se conseguiu produzir um arcabouço jurídico-político que regresse a atuação da Igreja Católica no espaço público. Aliás, ao longo da história da República, a regulação fixou-se principalmente num processo de negociação sobre direitos e deveres da Igreja Católica ante o Estado brasileiro, ao invés da elaboração de uma política geral de princípios e regras de regulamentação do religioso. Por isso, o que se viveu no país foi uma constante interpenetração entre religioso e secular, e o estabelecimento da laicidade do Estado não resultou numa descristianização da cultura cívica da nação, que sempre foi impregnada de valores cristãos (Ranquetat, 2013, p. 89).

A década de 1980 marca o irromper na cena pública de um novo ator: os evangélicos-pentecostais. Estes emergem para a política no cenário da Assembleia Constituinte de 1986 de uma forma muito particular e expressiva. Principalmente se pensarmos que, até aqueles anos,

sua conduta sempre tinha sido de total abstencionismo político que se resumia no bordão: “crente não se mete em política!”. Sua pauta de atuação política a partir de 1988 centrou-se em questões morais e na ampliação de sua visibilidade pública. Atuaram contra a descriminalização do aborto, a liberação do consumo de drogas, a união civil de homossexuais; defenderam a moral cristã, a família e os “bons costumes”, a liberdade de culto; e demandaram ao governo a concessão de emissoras de rádio e televisão e recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais consideradas por eles de interesse público (Mariano, 2011, p. 251).

Embora com um estilo performático/discursivo que muitas vezes polariza com a sociedade envolvente, reprovados por parcelas significativas da opinião pública devido à sua intolerância com outros cultos, sobretudo os afro-brasileiros, e pelas acusações de manipulação financeira de seus fiéis, os evangélicos pentecostais vêm alcançando um crescente índice de adesão na sociedade e reconhecimento na esfera pública. Por isso, reclamam um reconhecimento da cultura evangélica (gospel) dentro da cultura nacional, merecedora de fomento público (Sant’Ana, 2014, p. 225). Exemplo disso foi a promulgação pelo Estado do “Dia Nacional da Marcha para Jesus”, sancionada pelo governo do presidente Lula em 2009 (Mariano; Oro, 2010, p. 24).

No que diz respeito à Igreja Católica no Brasil, a partir de 1980, por influência do pontificado de João Paulo II, a instituição retoma a perspectiva histórica de procurar influenciar – dentro de um ponto de vista da moral e do comportamento – o domínio público e estatal, principalmente neste momento de crescente competição com os evangélicos pentecostais. O *lobby* de instituições católicas com representatividade passa a pressionar parlamentares, autoridades e poderes para regular e legislar sobre políticas públicas de acordo com princípios católicos relativos à moral sexual, como: a família, contra o aborto, métodos contraceptivos, contra a união civil de homossexuais e a eutanásia e pela educação religiosa em escolas públicas (Mariano, 2011, p. 249).

Dessa forma, devido ao papel histórico de uma matriz cristã, hoje dividida entre católicos e evangélicos, podemos afirmar que, mesmo sem a existência formal no Brasil de um Estado confessional, ou seja,

um Estado que possui uma religião como oficial (Oro, 2011, p. 222-224), consolida-se no país uma crescente influência na esfera pública desse cristianismo majoritário (Ranquetat, 2013, p. 98).

Tensões e controvérsias sobre o lugar da laicidade e das religiões na sociedade francesa atual

Em meio a uma crise do Estado – outrora o grande fomentador da laicidade francesa – somada à crise das instituições modernas em geral (escola, política, ciência), assim como das religiões institucionalizadas em um clima de desconfiança generalizada sobre sua autoridade, um processo de pluralização eclodiu na cena social francesa impulsionado pelo fluxo da globalização. Nesse novo contexto, o valor da diferença é algo marcante como reivindicação.

Este quadro social, que Habermas chamou de “pós-secular” (2008), apresenta uma dinâmica paradoxal: por um lado, a regressão da influência religiosa (no caso, a católica-cristã) geral sobre a sociedade; mas, por outro, o ressurgimento de comunidades religiosas particulares, com apego a uma forte identidade e marcado grau de ativismo. Exemplo disso, na França e na Europa, é o Islã, praticado por grupos juvenis excluídos de direitos sociais e que buscam sua afirmação em uma identidade religiosa, expressa em signos de vestimenta, alimentação e *ethos*. Esses grupos religiosos costumam causar preocupação na sociedade que receia o avanço de comportamentos que desafiam a liberdade de opinião, a igualdade dos cidadãos e os valores democráticos. Atitudes que exemplificam esse modo de ser são: o machismo sustentado em preceitos religiosos ou a rejeição religiosa de aceitar temas de estudo nas escolas públicas, como o evolucionismo, o holocausto, o islamismo etc.

Diante do que pensam ser um risco de pulverização social, intelectuais e pensadores como Henri Peña-Ruiz e Catherine Kintzler, entre outros, postulam uma “laicidade universalista” em contraposição à irrupção de costumes religiosos particulares em espaços públicos. Costumes que, segundo esses autores, colocam em perigo as liberdades individuais e a neutralidade/universalidade da nação/república ao encerrar os indivíduos em comunidades de origem, submetendo-os à lógica res-

tritativa da comunidade e privando-os da troca ampla de ideias dentro da sociedade mais ampla (Portier, 2017, p. 50-51).

Mas, para além desses pensadores, surgem também na política e no ativismo social “porta-vozes” de um laicismo “senso comum” contra o que consideram ser o crescimento de um “comunitarismo sectário”, em particular localizado nesse Islã juvenil suburbano, mas também no que, nos anos 1990, foi classificado como o fenômeno das chamadas “seitas” (Baubérot, 1999; Champion; Cohen, 1999; Giumbelli, 2002). Parece que, fruto dessa conjuntura, o debate sobre a laicidade está se deslocando da esfera pública para toda a sociedade, agora mais como um conflito de valores do que como medidas de regulação do religioso (Portier, 2016, 2017).

A sociedade francesa depara-se, então, com um momento de crescente polarização, que, partindo de posições conservadoras, parece reeditar o tradicional esquema bipolar de “guerra” ou “conflito” entre “duas França’s”. Autores como Baubérot (2015) e Portier (2017) registram na direita francesa – posição do deputado da União por um Movimento Popular (UMP, atual Os Republicanos) François Baroin – a defesa de uma laicidade mais “cultural” do que “política” que deveria ser aplicada nos chamados muçulmanos “inadaptados à identidade francesa”. Baubérot (2014, 2015) estranha que a laicidade sempre defendida – mesmo em sua característica de separação – como um princípio da liberdade de crença na sociedade civil agora esteja sendo invocada como instrumento de constrangimento às minorias. Os dois pesquisadores consideram que essas posições extrapolam os princípios da lei de 1905, para a qual a neutralidade deve ocorrer apenas nos espaços das repartições públicas e para seus funcionários, e não nos espaços da sociedade: trabalho, comércio, negócios e lazer. A lei de 1905 exigia neutralidade e abstenção de ostentação de símbolos religiosos só em espaços estatais e por servidores públicos, contudo as leis de 2004 e de 2010 estendem para estudantes e cidadãos em geral a interdição de portar vestimentas com cunho religioso em vias públicas, lojas, salas de espetáculo e piscinas. E, além disso, invocando a laicidade, uma lei de trabalho, dita El Khomri, autorizou empresas a suprimir identidades religiosas no seu recinto (Portier, 2017, p. 53). Escalada normativa que gradativamente passa a interferir no comportamento do indivíduo na sociedade.

Muito recentemente, em 2022, mais uma controvérsia pública eclodiu na França em torno da laicidade, quando o Conselho de Estado rejeitou uma lei aprovada pelo Conselho Municipal de Grenoble sobre o uso de roupa de banho nas piscinas públicas. A resolução municipal visava ampliar o tipo de roupa de banho permitido, de sorte a assegurar que mais usuários pudessem frequentar o ambiente de lazer. A ampliação contemplaria a permissão do uso de “roupas não justas e mais compridas que o meio da coxa”. Embora não se referindo à questão religiosa e ao burkini (modalidade islâmica de maiô de banho que cobre os braços, as pernas e a cabeça, mas não o rosto), a lei municipal foi compreendida pelo Estado como favorecendo apenas um segmento religioso – os muçulmanos –, e não a igualdade dos cidadãos. Para estudiosos da laicidade e ativistas da liberdade religiosa, essa compreensão da lei pelo Conselho de Estado francês, ao defender uma suposta neutralidade no ambiente de lazer público contra possíveis efeitos discriminatórios, termina por constranger uma política pública que visava incluir o maior número de cidadãos possuidores de outras posturas corporais/culturais para tal atividade de lazer (Hennette-Vauchez, 2022).

Baubérot (2014, p. 7) vai além quando denuncia uma “instrumentalização atual da laicidade” pela direita e pela extrema-direita. Ele aponta que o tema da “laicidade ameaçada” foi apropriado pela Frente Nacional, de Marine Le Pen, atual Rassemblement National, sob o argumento de defender o “corpo da nação” (Baubérot, 2014, 2015). Isso se deu quando Le Pen “se autoproclamou campeã da laicidade” afirmando agir de acordo com a lei de 1905 (Baubérot, 2014, p. 8) quando, ao contrário, essa lei na sua essência visava, com a separação entre religião e Estado e a neutralidade do último, garantir a liberdade religiosa. Le Pen afirmou que, nas municipalidades controladas pelo seu partido, iriam “restabelecer a laicidade” ao garantir um menu comum de carne de porco a todos os alunos nas cantinas escolares públicas, sem excepcionalidades. Para Baubérot, a lógica da falsificação embutida nesta pretensa concepção de laicidade, assim como seu caráter repressivo, se desmascara, pois é de conhecimento de todos que o menu de carne halal nunca foi imposto a todos os alunos das municipalidades, sendo de caráter alternativo apenas para os estudantes muçulmanos. Ainda

sobre essa questão, lembrou Baubérot (2014, p. 222) que a lei de 1905, dentro do espírito da garantia das liberdades, assegurava aos alunos católicos um cardápio diferenciado de peixe durante a Sexta-Feira Santa.

A concepção de neutralidade defendida por outro expoente da ultradireita, Eric Zémour, tem por fundamento de sua justificativa homogeneizadora não mais a razão universal, mas a “tradição cristã” (Portier, 2017, p. 50), o que desnuda seu caráter “profundamente reacionário” (Baubérot, 2014, p. 217) e discriminatório em relação à liberdade de crença, um dos pilares da ideia de laicidade.

Para Zuber (2017, p. 14, tradução nossa), então, deslocaram-se os parâmetros do que significa laicidade e “uma reivindicação [...] tanto antirreligiosa como antimuçulmana substituiu a tradição de apaziguamento político-jurídico decorrente da lei de separação entre Igrejas e Estado, e as suas aplicações administrativas”. Para Baubérot (2014, p. 119), a lógica desta “nova laicidade” (integral) e “falsificada” pela extrema direita, não deita suas raízes na Revolução Francesa, nem nos conflitos da república com a religião (católica), mas na República como metrópole “colonial” que relegava aos “franceses muçulmanos” um status diferente dos europeus.

Dessa forma, a laicidade como princípio jurídico e político foi gradativamente substituída por outro princípio do tipo “ideológico e normativo”. Esta visão de laicidade estendida à sociedade explora e “racializa muçulmanos, ciganos e refugiados como bodes expiatórios” da crise social e distorce “o princípio de origem liberal que é a laicidade” (Zuber, 2017, p. 161-162, tradução nossa). Como consequência desse processo, a ideia de um republicanismo liberal de separatismo proposto por Briand¹ e Jaurès², da garantia das liberdades coletivas, é substituída por esta promoção de valores que visa construir uma conduta padronizada no público e na sociedade e que busca tutelar a identidade étnico-religiosa de cada indivíduo.

1 Aristide Briand (1862-1932) foi deputado socialista, presidente do conselho de ministros e 26 vezes ministro sob a Terceira República francesa. Foi o relator da lei de 1905 de separação das igrejas e do Estado, consolidando o modelo de laicidade na França. A sua atitude pragmática e de negociação levou a que a Igreja Católica, grande antagonista do Estado laico francês, aceitasse essas leis e o pacto de laicidade.

2 Jean Jaurès (1859-1914), um dos principais líderes do socialismo na França, fundador do Partido Socialista e ligado ao sindicalismo operário, foi, junto com Briand, um dos proponentes da lei de 1905 que estabelece o regime laico na França. Pacifista e contra a entrada da França na Primeira Guerra Mundial, foi assassinado por um jovem nacionalista.

A França parece hoje estar imersa numa múltipla controvérsia no que diz respeito à questão da laicidade. De um lado, a reivindicação do direito a identidade e, de outro, a defesa de posturas unificadoras. Debate posto, estão os que defendem uma laicidade “inclusiva” ou “multiculturalista”, na qual o reconhecimento de identidades particulares pode levá-las a ser incorporadas à cidadania; os que postulam uma “laicidade universalista” que dissolve esses particularismos ditos “comunitários”, para eles, alienados dos valores de igualdade e liberdade da República; e, ainda, aqueles da direita e da extrema-direita que, sob a capa da defesa da neutralidade de um padrão francês, desejam restringir a liberdade de crença de muçulmanos, segundo Baubérot, falsificando a ideia de laicidade.

Tensões e controvérsias sobre o lugar da laicidade e das religiões na sociedade brasileira atual

Segundo a formulação de David Martin, existiram no Ocidente dois modelos de experiência histórica de regulação do religioso: o da França, onde o Estado republicano-laico se constituiu *contra a religião* (católica) à época associada ao regime da monarquia de “direito divino”, e o dos Estados Unidos, onde o Estado laico se moldou *a favor da religião*, para defender a pluralidade religiosa contra uma religião hegemônica (Martin, 1990). Contudo, se formos olhar a América Latina e o Brasil, pode-se constatar uma terceira variável de regulação, estabelecida sob o formato de “pluriconfessionalidade”, noção cunhada pelo sociólogo mexicano Roberto Blancarte (2011), para explicar o pacto estabelecido entre instituições católicas e evangélicas visando reforçar e justificar sua presença pública, sem questionar formalmente a laicidade do Estado.

Pode-se constatar que, na atualidade, o modelo de relação Estado-Igreja no Brasil se encontra marcado pela influência de uma matriz cristã, partilhada entre setores conservadores do catolicismo e do evangelismo/pentecostal. Essa articulação visa à manutenção de antigos privilégios e à concessão de novos, no intento de manter uma situação de confessionalidade, camuflada e não explícita.

No entanto, em um período recente, pós-Constituição de 1988, movimentos sociais organizados da sociedade civil aliados a agentes públicos lograram estabelecer na forma da lei direitos civis e reprodutivos nos campos da saúde, da educação, da sexualidade etc. Isso tem gerado conjunturas de embates com os segmentos conservadores das religiões (cristãs) majoritárias do Brasil. Esses religiosos conservadores resistem aos projetos laicos, além de querer expandir sua influência sobre esferas que historicamente se emanciparam do seu controle (sistema escolar, sanitário, científico etc.).

Como resultante desse processo, observa-se um quadro multifacetado, em que, ao lado da presença desses atores religiosos cristãos conservadores empoderados, existem também segmentos laicos da sociedade civil e agentes públicos articulados com setores religiosos ditos progressistas, em sintonia com projetos modernos. Todos, contudo, em disputa e negociação sobre seu papel no espaço público e na relação com o Estado.

Os dados do último Censo de 2010 indicaram que 86,8% da população é composta de cristãos, dos quais 64,6% são católicos e 22,2% são evangélicos (Camurça, 2013). Dada essa condição, segmentos cristãos conservadores sob o argumento de que representam a mentalidade da maioria dos brasileiros reivindicam um papel na definição das políticas públicas do Estado: educação, saúde, ciência. Com isso, contrapõem-se a setores laicos – técnicos, cientistas, juristas, gestores públicos, educadores e movimentos sociais e identitários organizados, como coletivos feministas, LGBTQIA+, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), etc. (Mariano, 2011, p. 252).

As temáticas que colocaram religiosos e laicos em confrontação foram: projetos de descriminalização do aborto, da união civil entre homossexuais, de descriminalização das drogas, da inclusão dos direitos sexuais e reprodutivos no rol dos direitos humanos, do ensino religioso na escola pública, de pesquisas científicas com células-tronco, de presença de símbolos religiosos em repartições públicas (Mariano, 2011, p. 253).

Assistimos, então, a um debate de valores e cosmovisões distintos, provenientes de religiosos e laicos, sobre o que é o bem público/comum, debate este que aciona, dependendo do lado, sentidos divergen-

tes sobre o caráter laico do Estado. “O Brasil é um país laico”, dizem os grupos da sociedade civil que querem garantir a autonomia pedagógica, científica, jurídico-normativa como forma de gestão do bem comum. “O Brasil é um país laico, mas não ateu”, replicam os segmentos conservadores evangélicos e católicos, que desejam que valores religiosos venham temperar as decisões de Estado com relação à sociedade, devido ao que julgam o peso da presença religiosa na própria sociedade. Como uma vertente da nossa modernidade – conservadora, cuja fonte de valor vem do transcendente –, observa-se o fenômeno da “confessionalização da política” (Pierucci, 1996) na forma de ativismo político que termina influenciando no arcabouço jurídico-normativo do Estado e na esfera pública no Brasil.

O ápice do projeto de confessionalização do Estado se deu, a partir de 2018, no governo de Bolsonaro. Esse projeto pôde ser evidenciado no seu discurso de campanha quando afirmou: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não! O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar às maiorias” (Sem essa [...], 2017).

É fato que esse projeto de poder da extrema-direita ultrapassa a questão religiosa contemplando outros fatores: uma ética econômica baseada no empreendedorismo individual contra políticas públicas distributivas; uma política armamentista e de militarização da sociedade; disseminação da intolerância e do ódio ao que consideram seus adversários, enfim, tudo isso articulado com uma moralização da política e uma ação social de cunho religioso (Almeida, 2017). No que tange à moral religiosa como política de governo de Bolsonaro, ela se concentrou em algumas áreas bastante definidas no governo: no Ministério dos Direitos Humanos, no das Relações Exteriores, no da Educação e na Secretaria da Cultura (Camurça, 2020). Essa estratégia implicou a escolha de tais instâncias governamentais para travar sua “guerra cultural” no sentido que lhe apôs James Hunter contra o que chamam de hegemonia do “marxismo cultural” na sociedade brasileira: estilos de vida, moral sexual, meio ambiente, conhecimento e saber (Hunter, 1991; Silveira, 2015, p. 11-45).

No campo da atuação política parlamentar das forças da extrema-direita religiosa, podemos constatar que seu ativismo esteve concentrado no Congresso Nacional em três projetos de lei: a chamada “Escola sem Partido”, o Estatuto do Nascituro e o Estatuto da Família (Camurça; Pro-cópio; Gerardi, 2022). O projeto da “Escola sem Partido”, em nome de um prolapado direito à liberdade de crença e religião, desejava intervir em políticas públicas educacionais visando retirar dos educadores e dos currículos escolares o protagonismo do processo pedagógico, sob a alegação de que estes introduziam conteúdos desagregadores da família e da moral. O do “Estatuto do Nascituro” visava considerar ilegal todo tipo de aborto. Atualmente, a legislação permite o aborto em caso de risco de vida da mãe, do feto e em caso de estupro. O projeto buscou intervir nas normas sanitárias de contracepção, visando, segundo eles, “garantir direitos integrais para os nascituros”. O do “Estatuto da Família” buscava assegurar um modelo familiar baseado no “caráter monogâmico de homem-mulher”, projeto que visava carrear para esse modelo tradicional de família políticas públicas por parte do Estado, desconsiderando outras formas de constituição familiar que não se encaixassem nesse modelo.

Interessante notar que o argumento conservador desses segmentos cristãos se reivindica dentro do espectro da laicidade, invocando o preceito da liberdade de opinião e da liberdade de crença para aprovar seus projetos no campo da pedagogia, da bioética e da regulamentação do modelo familiar.

No caso da absolutização da liberdade da família e dos pais na educação das crianças, negam as instituições da sociedade como a escola e outras instâncias pedagógicas que promovem os valores do bem comum. No que diz respeito à condenação irrestrita ao direito de aborto, sua concepção religiosa do que seja direito à vida termina por criminalizar a própria vida da mulher submetida à imposição de uma gravidez produto de um estupro, de um feto malformado, anencefálico, o que compromete a sua sobrevivência.

Esta supervalorização de uma dita liberdade individual, no caso, a do feto, e do protagonismo da família, sobrepujando os vínculos sociais e a própria sociedade, já foi observada pela cientista política Wendy Brown (2021) no contexto do avanço da extrema-direita nos Estados

Unidos. Para Brown, os grupos da direita religiosa dos EUA defendem o direito à dita “liberdade”, justificando qualquer proposição e ação particular, seja ela sexista, machista e transfóbica, contra a ideia de que o primado do pacto social representa sempre uma forma de coerção. Justificam também que o ambiente da família deva ser protegido do entorno social, este visto sempre como ameaçador. Isso termina por inviabilizar qualquer convivência dentro do pluralismo social, étnico e de gênero existente na sociedade norte-americana e obstaculiza os vínculos sociais por meio de um securitismo para proteger o privado diante do público e o familiar diante do que consideram estranho (Brown, 2021).

De todo este panorama atual dos embates entre forças religiosas e laicas no Brasil, pode-se dizer que, nem de tipo francês, nem norte-americano, o que se pode classificar como laicidade brasileira oscila dentro de uma estrutura *low profile* de Estado, na qual este se encontra assentado em uma sociedade com baixa expectativa de secularização. Tal quadro se dá em meio à tenaz ofensiva de grupos religiosos (evangélicos e católicos) conservadores e tradicionalistas e à contraofensiva de ativistas dos movimentos sociais feministas, negros, LGBTQIA+ junto com segmentos laicos do meio acadêmico, jurídico e científico, organizados na sociedade e no Estado (Camurça, 2017).

Conclusão

Com base nas análises apresentadas, nas quais a questão da laicidade é vista menos como questão de princípio, jurídica, normativa, e mais na dinâmica social dos projetos colocados, seus proponentes e interesses, as disputas e suas resultantes, é possível dizer que os dilemas da laicidade na França e no Brasil correspondem a situações *simétricas e inversas*, mas que se comunicam. Na França, a ideia de laicidade, antes circunscrita à esfera pública e estatal, é transplantada para o seio da sociedade e muitas vezes invocada para restringir a diversidade religiosa e as religiões minoritárias. No Brasil, a noção de laicidade é alargada de modo a incorporar no seu seio a presença da religião, com isso visando acomodar e legitimar no Estado privilégios de igrejas cristãs hegemônicas.

Em comum, uma visão seletiva sobre qual religião deva ser reconhecida como legítima: a majoritária cristã, propalada como a raiz da cultura nacional nos dois países. Da mesma forma sobre aquelas que devem ser alvo de desconfiança e ação punitiva: os muçulmanos na França e as religiões afro-brasileiras no Brasil. Tanto na França como no Brasil, por afinidades antípodas, o tema da laicidade vem sendo capturado pela direita e pela extrema-direita com valores religiosos hiperconservadores. Na França, como apontou Baubérot (2014, p. 119), para políticos direitistas como François Baroin, a laicidade tornada mais “cultural”, expressão de uma pretensa tradição identitária francesa, é assacada contra o “mundo muçulmano” e contra uma “parte dos imigrantes”. No Brasil, a extrema-direita religiosa, sob o argumento de que o cristianismo é majoritário na população, vem ocupando os espaços institucionais da política e do poder do Estado para empreender – como uma “laicidade não atea” – políticas confessionais e hegemônicas, em que a diversidade religiosa, de gênero, ideológica deve ser submetida ao primado cristão. No nosso caso, as religiões afro-brasileiras, os LGBTQIA+ e o feminismo são o alvo dessa ação de erradicação.

Porém, é importante sublinhar também, nos dois países, a existência de iniciativas de reconhecimento do papel positivo das religiões para a causa da democracia e da pluralidade.

No caso da França, Portier sublinha que, já em várias oportunidades, as religiões têm sido chamadas pelo Estado para contribuições em razão de sua *expertise* em questões sociais, culturais e éticas. São exemplos disso os seguintes casos: em 1988, o Estado francês designou uma delegação de líderes religiosos, um imã, um pastor e um padre, para uma “missão de mediação” na Nova Caledônia em apoio às autoridades locais visando ao apaziguamento de conflitos étnico-religiosos na região; em 1983 e 1989, lideranças religiosas são convidadas a integrar “conselhos de sábios” (Conselho Nacional da Ética e Ciências da Vida e Conselho Nacional de AIDS) para fornecer às instâncias governamentais sua perspectiva nessas temáticas da bioética; também no parlamento francês, tem se registrado a presença de representantes das comunidades religiosas em audiências públicas nas comissões e grupos de trabalho (Portier, 2003).

No caso do Brasil, em 2008, foi criado, por meio de iniciativas das religiões afro-brasileiras, o Comitê de Combate à Intolerância Religiosa, que encaminhou projetos para o poder público, como a criação de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, a aplicação da lei que introduz nos currículos escolares do ensino público a disciplina “História e Cultura Afro-Brasileira”, a criação de uma delegacia especializada em crimes étnicos e raciais e a “Caminhada em defesa da Liberdade Religiosa”, junto com representantes de outras religiões, que se realiza anualmente na orla da praia de Copacabana, configurando-se como um marco da luta por liberdade religiosa no Brasil. Da mesma forma, há uma política de reparação histórica mediante a devolução dos objetos sagrados dos locais de culto afro-brasileiros confiscados pela polícia nos anos 1930-1950 que estavam no Museu da Polícia do Rio de Janeiro para seus legítimos donos, as autoridades religiosas do candomblé, além da criação e da ativação de “lugares de memória” (Nora, 1984) das religiões de matriz africana, como o Cais do Valongo no Rio de Janeiro, porto de entrada no Brasil dos escravizados vindos da África.

Ainda no que diz respeito à diversidade, observa-se a constituição de igrejas evangélicas “inclusivas” que reúnem indivíduos gays, lésbicas e trans discriminados nas suas igrejas de origem. Há também a atuação social das pastorais sociais da Igreja Católica e a sua “Marcha dos Oprimidos”, que se manifesta todos os anos na data cívica da Independência do Brasil. E os chamados “Coletivos”, como a “Bancada Evangélica Popular”, que reúnem jovens negros e LGBTQIA+, dos quais o exemplo mais paradigmático é o de Alexya Salvador, primeira pastora trans da América Latina e candidata a deputada em São Paulo pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) nas eleições de 2018. Esses coletivos veiculam pautas com reivindicações antirracistas (a teologia negra), de gênero (o feminismo negro) e de classe, todos articulados.

**

Por fim, o que estes exercícios comparativos permitem é a constatação de que os processos de construção de laicidades, secularizações e modernidades são múltiplos (Eisenstadt, 2000). E que, sem querer

estabelecer um padrão normativo de modelo de laicidade, respeitando as dinâmicas históricas, sociais, culturais e simbólicas de cada realidade, é possível estabelecer um horizonte ético que deve nortear a presença pública das religiões. Como atores que emergem da sociedade civil, as religiões podem dar uma contribuição para as sociedades, com base em seu imaginário, narrativas e valores. Todavia, para cumprir esse papel dentro de sua especificidade, elas devem respeitar a pluralidade social, étnica e de gênero, as Constituições que espelham o pacto democrático do bem comum de cada país e as instâncias científicas, sanitárias, pedagógicas e ambientais que representam o patrimônio civilizatório das sociedades contemporâneas (Mouffe, 2006).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos PAGU*, São Paulo, v. 50, p. 5-30, 2017.

BAUBÉROT, Jean. Laïcité, sectes, société. In: CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999. p. 314-330.

BAUBÉROT, Jean. *La laïcité falsifié*. Paris: La Découverte/Poche, 2014.

BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Que sais-je? 6. ed. Paris: PUF, 2015.

BLANCARTE, Roberto. América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidade. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 182-206, 2011.

BROWN, Wendy. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (org.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Seriguela, 2021. p. 91-150.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-87.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e laicidade no Brasil atual (2014-2019). In: LELLIS, Nelson; RODRIGUES, Donizete (org.). *Religião e política: o contexto da lusofonia*. São Paulo: Recriar, 2020. p. 193-212.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto; GERARDI, Dirceu André. From mysticism to politics: protagonism of conservative charismatic catholic parliamentarians in the Brazilian National Congress (2015-2018; 2019). *International Journal of Latin American Religions*, v. 6, p. 281-298, 2022.

CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine. Introduction. Les sectes, un problème social, passionnel et complexe. In: *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, 1999. p. 392.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX. Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64. *Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 12, p. 5-52, 1975.

EISENSTADT, Schimuel N. Multiplie modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 1-29, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial: CNPq/PRONEX, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*. Paris: Gallimard, 2008.

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. Commentaire: Conseil d'Etat, ord., 21 juin 2022, n. 464648, Commune de Grenoble. *Vigie de la Laïcité*, Paris, 25 jun. 2022.

HUNTER, James Davison. *Cultural wars: the struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo; ORO, Ari Pedro. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 11-38, 2010.

MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.

MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Ed. Massangana, 2006. p. 15-27.

NORA, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire*. Tome 1. La République. Paris: Gallimard, 1984.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Estruturas da Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 41-66.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 163-191.

PORTIER, Philippe. De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité. In: ARMOGATHE, Jean-Robert; WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *Les mutations contemporaines du religieux*. Paris: Brepols, 2003. p. 1-24.

PORTIER, Philippe. La régulation étatique du religieux en France (1880-2008). Essai de périodisation. In: FORÊT, François (dir.). *Religion et politique en France et en Belgique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2009. p. 47-63.

PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016.

PORTIER, Philippe. La question laïque dans la France d'aujourd'hui: réflexions sur un passage de la norme à la valeur. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 443-456, 2017.

RANQUETAT, César. A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: religião, política e laicidade. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 86-101, 2013.

SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 210-231, 2014.

“SEM ESSA de Estado Laico, somos um Estado Cristão”, afirma Bolsonaro. *Gospel Prime*, 10 fev. 2017. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/sem-estado-laico-somos-cristao-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 22 fev. 2023.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Guerra cultural católica: política, espaços públicos e lideranças eclesásticas. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de (org.). *Religião, política e*

espaço público no Brasil: discussões teóricas e investigações empíricas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 11-45.

WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue.* Lyon: Éditions Olivétan, 2008.

ZUBER, Valentine. *La laïcité en débat: au-delà des idées reçues.* Paris: Le Cavalier Bleu, 2017.

OS VALORES CONTRA AS LIBERDADES: O INTEGRALISMO LAICO NA FRANÇA CONTEMPORÂNEA

Philippe Portier

Proveniente da virada moderna, a laicidade define um sistema de regulação religiosa articulado em torno de dois grandes princípios operativos (Portier, 2016). O primeiro determina um objetivo: distante da *Respublica christiana* que organizava a vida coletiva em torno da unidade da fé, o Estado laico concede a cada um de seus cidadãos a liberdade pública de crer ou não crer, sem discriminá-los por suas opções metafísicas. O segundo indica um meio: para que ocorra a liberdade na igualdade, o poder político deve manter-se neutro em relação a convicções e crenças, e recusar-se a se colocar, no exercício de seu cargo, sob a orientação de instituições religiosas. Portanto, a laicidade combina, na ordem da crença, a autonomia dos indivíduos e a separação das instituições.

Este sistema, que tem sua origem na aceitação do “fato do pluralismo”, é obviamente confrontado com a questão da diferença. Ainda que, em última análise, esteja fundada numa posição agnóstica, deve compatibilizar, na sociedade que rege, a existência dos cidadãos que não partilham a mesma relação com Deus, nem a mesma forma de vida. Alguns se afastam de toda metafísica e não vislumbram outra autoridade reguladora senão a sua própria vontade. Outros, ao contrário, permanecem em uma cultura teocêntrica. Certamente, acontece, como queriam os teóricos da religião natural, que a crença os liga a um “Deus pálido e distante” (Paul Hazard) que em nada compete com o direito positivo. No entanto, muitas vezes, mesmo no mundo moderno, a fé se mostra portadora de um integralismo que leva seus seguidores a quererem fazer prevalecer as regras por ela definidas sobre aquelas que são postas pela instituição estatal.

A França conseguiu desenvolver, dos anos 1880 aos anos 2000, um modelo mais favorável à expressão da religião do que normalmente é dito (Samuels, 2022). Sem dúvida, estabelecia-se na Lei de 1905 uma estrita regra de separação que, rompendo com o modelo concordatário de 1801-1802, obrigava a República a não “reconhecer, subsidiar ou

pagar qualquer culto” (France, 1905). A lei, no entanto, concedia aos cultos um largo espaço de desenvolvimento. A época anterior, da Concordata, submeteu as igrejas, mesmo reconhecidas, a toda uma série de constrangimentos organizativos, particularmente no que diz respeito à nomeação dos seus clérigos e à comunicação das suas doutrinas. A laicidade da Terceira República, sob a influência de Aristide Briand, as libertou desses grilhões: nada agora se opunha à sua autogestão, a não ser a manifestação pública de fé dos funcionários públicos no exercício de suas funções. Ela concedeu mesmo à Igreja Católica, apesar de hostil ao novo sistema de culto, um apoio genuinamente positivo, ao colocar-lhe gratuitamente à disposição, pela Lei de 2 de janeiro de 1907, os locais de culto pertencentes às coletividades públicas. A Quinta República reforçou ainda mais esses mecanismos de reconhecimento, como demonstram, por exemplo, os financiamentos concedidos a estabelecimentos privados sob contrato pela Lei Debré de 1959.

Essa laicidade de abertura, que se impôs contra as restrições combistas¹ de toda uma parte do campo republicano, ainda é relevante? Gostaríamos de tentar demonstrar aqui que o modelo inicial, reforçado em um sentido reconhecível durante os anos 1960-1980, conheceu nas últimas três décadas uma inflexão substancialista: o universal, que ainda ontem se combinava com uma assunção ampla de particularidades confessionais, passou a ser construído, segundo a fórmula de Michaël Walzer (1992), na “saliência” da sociedade, ao reduzir o lugar deixado à expressão das diferenças religiosas e culturais. Claro que a ordem jurídica de ontem não foi abolida: a liberdade de crer e de exprimir publicamente a própria fé constitui um elemento central do direito às liberdades, que as jurisprudências do Conselho Constitucional e do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem acentuou ainda mais. O fato é que estas devem doravante se enquadrar no quadro axiológico traçado, de forma inédita, pelo discurso em torno dos “valores da República”, cuja lexicometria indica o uso exponencial desde os anos 1990. O jurista alemão Ernst-Wolfgang Böckenförde explicou, em um texto de 1957,

¹ N.T.: Refere-se às medidas de Émile Combes (1835-1921), que foi, na Terceira República, ministro do Interior e Assuntos Religiosos e depois presidente do Conselho de Ministros. Ele se notabilizou por uma proposta de laicidade muito restrita e anticatólica. Em 1901, impôs uma lei que obrigava as Congregações Religiosas a obter uma autorização do Estado para abrirem um estabelecimento de ensino. Em 1904, impôs outra lei que impedia que freiras e monges das congregações católicas ensinassem e trabalhassem em hospitais públicos (Bouchet; Triomphe, 2022).

que a democracia se baseava principalmente em princípios processuais e não em “grandes valores” (Böckenförde, 2007, p. 9; cf. também Spitz, 2022). Os primeiros definem regras jurídicas simples de convivência coletiva, apoiadas, “embaixo”, na liberdade de expressão e, “em cima”, na separação de poderes: eles permitem ao indivíduo ser autônomo. Os segundos indicam modelos morais de completude, ordenados a uma concepção perfeccionista de autorrealização: eles impõem ao sujeito uma nova forma de heteronomia. É justamente com essa tentação de ressubstancializar o globo político – referido no conceito de integralismo laico mencionado no subtítulo desta contribuição – que a evolução contemporânea do direito positivo nos confronta.

Como se deu essa inversão, impulsionada pelo apego de seus promotores a uma concepção normalizadora do universalismo? Isso faz parte de um processo que articula três momentos lógicos: a transformação das paisagens religiosas, a reconfiguração dos discursos políticos e a recomposição das normas jurídicas.

Demandas de identidade

A questão laica, que havia sido um dos pontos centrais da disputa sociopolítica na Terceira República, foi pouco debatida nas décadas de 1960 a 1980. O espaço público organizou-se em torno de outras questões, essencialmente sociais ou internacionais. Essa elisão teve muito a ver com a evolução da religião dominante. O catolicismo esteve outrora radicado numa intransigência que provocou em contrapartida, apesar da estratégia de compromisso das elites governamentais, a oposição da “grande diocese dos espíritos emancipados”. A sua reorientação, na época do Concílio Vaticano II, para os ideais da democracia liberal favoreceu a reconciliação das duas França em torno de uma “República do Centro” (Furet; Julliard; Rosanvallon, 1988). No entanto, essa pacificação, que também se explica pela redução quantitativa da filiação à Igreja, não durou muito: mais uma vez, a partir dos anos 1990, a deliberação coletiva se viu assombrada pelas questões dos dias passados.

Esse ressurgimento ocorre em um mundo sociorreligioso marcado por uma ambivalência que Jürgen Habermas (2008) descreveu sob o

conceito de “pós-secularização”. A primeira característica da sociedade atual é o fato de que ela acentua os processos de desfiliação que conhecemos desde o século XVIII. Após a Segunda Guerra Mundial, os franceses ainda eram mais de 90% a se autodenominar católicos. A taxa de batismo estava no mesmo nível. A prática dominical continuava massiva: quase 40% da população ia à missa todos os domingos. Entramos em outro mundo nas décadas de 1960 e 1970: surgiram sinais de distanciamento que desde então foram consideravelmente reforçados. A Pesquisa sobre os Valores dos Europeus de 2018 agora identifica apenas 32% de católicos declarados e 3% de fiéis regulares (Portier; Willaime, 2021). A transferência não ocorre para outras denominações, mas para os sem religião, que hoje representam 58% da população total. As adesões morais são afetadas. A França de ontem podia estar dividida quanto ao estatuto da Igreja na estrutura do Estado; ela formava um corpo em torno de uma mesma cultura, herdada dos séculos cristãos. Sartre recordou isso em *O idiota da família*: “E todos nós somos cristãos hoje”, acrescentando mesmo que “a incredulidade mais radical ainda é o ateísmo cristão”. A população não compartilha mais desses fatos óbvios. Suas normas, dissociadas da ordem objetiva realizada pela instituição religiosa, passam a depender de uma concepção subjetivista e consequencialista da vida. A exculturação é tal que as narrativas teológicas já não fazem sentido: a crise da transmissão catequética fez que os menores de 50 anos perdessem os conhecimentos básicos da fé cristã: das grandes figuras e dos lugares altos, das festas e dos ritos. Muitas vezes, também aqueles que permanecem no âmbito das igrejas se sentem atormentados por esta secularização da própria fé.

Os Estados relatam uma evasão idêntica à dos indivíduos. No primeiro período da história da modernidade, a diferenciação foi principalmente institucional. Os Estados separam-se legalmente das igrejas: soberanos de si mesmos, não querem mais ser associados a instituições religiosas. Na França, essa separação encontra seu modelo inicial no sistema de concordatas: claro, este atribui a quatro cultos, dos quais estima que podem ajudar a edificar a moralidade social, o benefício de um reconhecimento público; é, porém, sem lhes conceder qualquer privilégio de verificação no enunciado da norma jurídica. O modelo de

1905 reforçou o movimento: as igrejas perderam o status público para se tornarem apenas instituições de direito privado. A partir da década de 1960, a diferenciação deu um novo passo: tornou-se cultural. Antes, apesar da dissociação institucional, o *ethos* do Estado permanecia associado à teia de significados herdados: a República disseminava uma ética cujos princípios básicos derivavam da “moral de nossos pais”. Vi-mo-la também nas questões relativas ao privado: aliás, ela muitas vezes permaneceu ligada, nas suas leis, às afirmações do direito canônico. A partir dos anos 1960, instalou-se uma forma de hedonismo político cuja ilegitimidade moral a instituição católica nunca deixou de apontar. Autorização da contracepção, descriminalização do aborto, legalização do divórcio por consentimento mútuo, abertura da procriação medicamente assistida, legalização do casamento homossexual e amanhã, sem dúvida, a possibilidade do suicídio assistido: um após outro, os grandes princípios da civilização católica são desfeitos, apesar da invocação por parte dos atores políticos, a partir dos anos 1990, das “raízes cristãs da França”. A mesma lacuna também é evidente, aliás, no campo das políticas econômicas e migratórias.

Porém, não podemos nos deter nesta constatação: a sociedade contemporânea também se caracteriza por fenômenos de rearmamento religioso. Essa é a segunda característica da pós-secularização. Todos os mundos religiosos foram marcados por esse retorno a uma identidade forte, na qual alguns de seus segmentos conseguiram encontrar um “refúgio” diante da expansão da civilização agnóstica (Castells, 1999). Esse é particularmente o caso nas fileiras do Islã. Existe, claro, um Islã integrado e moderado, aquele que Jocelyne Cesari uma vez chamou de “o Islã das famílias” (Cesari, 1997), que se pratica em casa sem querer pesar na norma coletiva. Ele é majoritário. A família Belhoumi, de que Stéphane Beaud fez a sociologia, se encaixa nesse padrão. Seus membros celebram os principais feriados muçulmanos, observam as obrigações do fiel, como o Ramadã, e oram com frequência em favor dos seus. Entretanto, desconfiam de todo integralismo. Seu mundo articula, hierarquicamente, duas modalidades de ser – como fazem, no mun-

do judaico, os adeptos do “franco-judaísmo”²: recusando a antinomia do pertencimento, eles inserem seu islamismo herdado na cultura dos cidadãos comuns. Para outros, esta religião de moderação, que cultiva uma “identidade hifenizada”, encontra expressão em compromissos institucionais como os que hoje suscitam certas irmandades sufis. A singularidade desses grupos é, muitas vezes, colocar a espiritualidade que cultivam ao serviço de uma convivência que desejam, numa perspectiva pós-islâmica, organizada segundo as regras de uma democracia simultaneamente liberal e fraterna. É o caso, por exemplo, da irmandade Būdshīshiyya. Um de seus integrantes, o cantor Abd Al Malik, expressa bem sua filosofia ao lembrar que “espiritualidade é pacificar a si mesmo e pacificar a relação com os outros, e respeitar os outros em suas diferenças” (Al Malik, 2021; cf. também Bidar, 2016).

Mas o Islã na França inclui outras tendências, organizadas em torno de prescrições mais abrangentes. Os sociólogos muitas vezes questionaram se essas intransigências religiosas eram necessariamente portadoras de secessionismo e radicalismo. Este ponto de divergência não impede, por outros motivos, uma comunidade de análise: todos se juntam para constatar, sobretudo nas gerações mais jovens, uma intensidade de crença que não se encontrava assim, pelo menos na França, desde a época dos Trinta Anos Gloriosos. Esse ponto de virada foi identificado na década de 1980 por Gilles Kepel, que falava mesmo do “nascimento de uma religião”: depois da Marcha dos Beurs ter afirmado a sua aspiração à integração sem reclamar qualquer “consciência muçulmana”, surge então um Islã de manifestação, que não mais se vale, como antes, do “direito à indiferença”, mas do “direito a ser diferente”. Inaugurado publicamente em 1989 pelo caso das jovens de Creil que usavam véus na escola, esse Islã desdobra-se, segundo uma linha perene desde os anos 1990, em dois registros. O registro das ideias, por um lado, parece manter distância do liberalismo moral dominante na sociedade contemporânea: vemos isso em particular nas questões relativas à organização dos papéis no casal, ao reconhecimento da homossexualidade e, como exposto no caso das charges de Maomé e no caso Mila, à liberdade de expressão.

² A esse respeito, note-se a inovadora análise de Peillon (2022), que mostra, por meio da figura filosófica de Joseph Salvador, que o judaísmo, em alguns de seus estratos, não foi satisfeito com uma política de apagamento, mas soube desenvolver, pelo contrário, uma afirmação conquistadora de si mesmo ao recordar a dívida da modernidade para com ele.

O padrão moderno de autonomia política também é questionado: para muitos, a lei de Deus vale mais do que a lei do Estado. Sobre cada um desses assuntos, esse posicionamento “absolutista” reúne entre 30 e 40% da população que se declara muçulmana. A desagregação por idades revela um reforço deste tropismo nas gerações mais novas, que nem sequer hesitam – para 45% dos seus membros, notam Olivier Galland e Anne Muxel (2018) com base na pesquisa que realizaram em várias escolas secundárias – em não condenar a violência terrorista desencadeada em janeiro de 2015 contra jornalistas do *Charlie Hebdo*³. Quanto ao registro de práticas, por outro lado, as observâncias religiosas estão recuperando o crédito entre os jovens. Estes rezam mais do que os pais e declaram em massa submeter-se às obrigações alimentares; os meninos vão à mesquita com mais frequência e as meninas usam o véu com mais frequência. Esta exibição de identidade, cada vez mais organizada com base numa avaliação binária dos comportamentos (*halal vs haram*), é alargada por vários compromissos públicos: tais jovens muçulmanos assistem a conferências, criam associações, reivindicam espaços, solicitam direitos e isenções. É nesse movimento que se deve situar a criação, desde o início dos anos 2000, de escolas muçulmanas, atualmente totalizando cerca de sessenta. Este investimento sociorreligioso, muitas vezes reversível (Kakpo, 2007), não conduz necessariamente a um afastamento comunitário; até se articula, mais frequentemente do que se admite, com fidelidade à comunidade nacional. O fato é que o fenômeno está aí: estamos efetivamente perante, ainda que com fluidez, uma afirmação inédita do Islã ostensivo, expressa em certos bairros pela pressão exercida sobre os comportamentos sociais.

Esta efervescência identitária, que resulta de vários fatores sociais (o sentimento de rebaixamento social, a influência de prescritores de sentido ligados aos movimentos salafistas ou de irmandade muçulmana), nunca deixou de suscitar debates nestes últimos anos. Podemos nos surpreender com isso. Os anos 1970 e 1980 haviam nos acostumado, afinal, a uma recepção positiva da diferença: “dizer França”, então, era fazer justiça a todas as suas pluralidades (Martigny, 2016). Três razões podem explicar esse ardente retorno à discussão sobre o tema. Uma razão política em primeiro lugar: o debate sobre a diferença veio preencher o

³ Cf. também El Karoui (2018).

vazio causado pela adesão geral ao neoliberalismo, pela elisão, no debate público, da questão social. Alguns autores até notam que ele visa dissimulá-la (Spitz, 2022). Isso também se deve muito ao trauma causado pelos ataques e ao ganho de força política, desde os anos 1980, do partido de Jean-Marie e Marine Le Pen. Uma razão cultural também desempenhou um papel. Ainda que o *ethos* unitário nem sempre tenha prevalecido, ele permanece, em parte da opinião pública, como um lamento da cultura francesa que se reativa em tempos difíceis: “Feliz é o país que só tem um Estado”, segundo a fórmula do poeta André Chénier no início da Revolução. Por fim, há uma razão histórica: a discussão é tanto mais acirrada quanto o protagonista é o Islã, contra o qual, desde a teologia cluniacense nos séculos XI-XII até a dominação colonial nos séculos XIX-XX, formou-se grande parte do nosso imaginário coletivo.

Os conflitos do universal

A laicidade francesa pode atender a essas demandas identitárias vindas principalmente do mundo muçulmano? A cena intelectual, como a cena política que lhe fazia eco, estava dividida sobre o assunto. Podemos esquematizar a situação opondo duas polaridades: ambas querem estar ligadas ao universal; no entanto, elas o abordam dando-lhe significados diferentes. Uma, ainda dominante no início dos anos 1990, professa um universalismo “reiterativo” ou “inclusivo”: nesse esquema, longe de dissolver as particularidades, o universal se constrói tendo como base sua coexistência com elas. A outra, que se impôs a partir dos anos 2000, e ainda mais a partir das violências extremas de 2015, afirma um universalismo “preponderante” ou “unificador”: o universal é aqui afirmado de forma dedutiva, baseado em uma forma comum de habitar o mundo, fixando na esfera privada a expressão das pluralidades. O equilíbrio de forças mudou, portanto, durante essas três décadas, mas não o teor dos argumentos.

No início do período, a polaridade da inclusão foi representada por autores como Jean Baubérot, Alain Renaut, Michel Wieviorka, com o apoio, por ocasião do debate em 2004 sobre a lei que proíbe o uso de símbolos religiosos ostensivos, de pesquisadores americanos como

Joan Scott e John Bowen. O período recente viu o surgimento de novos participantes, como Jean-Fabien Spitz, Olivier Abel, Stéphanie Henne-*nette-Vauchez* e Valentine Zuber. Uma associação como *La Vigie de la Laïcité*, criada em 2021 por Jean-Louis Bianco após a extinção do *Observatoire de la Laïcité*, que ele dirigiu junto ao primeiro-ministro com Nicolas Cadène, e que foi desativada por Jean Castex, enquadra-se claramente nessa perspectiva⁴. Trata-se, portanto, de assumir aqui a heterogeneidade do social. Olivier Abel assim escreve: “A laicidade não é uma identidade e não tem a função de excluir. Ela responde a uma outra e difícil questão: como fazer um com o múltiplo, sem esmagar o múltiplo ou desintegrar o um. A laicidade é um círculo plural em torno de um centro vazio” (Abel, 2021). Para essa corrente, dentro da qual existem muitos historiadores, essa concepção tem a vantagem de se situar na continuidade da história republicana (Baubérot, 2015; Cadène, 2020; Zuber, 2020): a Lei de 1905 afirmava, sem dúvida, uma concepção exigente da neutralidade do Estado, a fim de promover a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Como mostra, por exemplo, a recusa da Câmara dos Deputados em maio de 1905 à emenda do deputado Chabert que queria proibir a batina na via pública, ela não quis fazer, apesar das tentativas do integralismo laico, a defesa de uma “religião civil” que teria absorvido expressões religiosas.

Mas se é preciso defender essa visão aberta da laicidade, não é apenas para homenagear a história. É muito mais para defender a liberdade do sujeito e a coesão da sociedade. A liberdade do sujeito? Recordemos a fórmula de Rousseau, que alertava os cidadãos que não se submeteriam à vontade geral: “Vamos obrigá-los a serem livres”. Os defensores da laicidade inclusiva consideram que esse esquema, retomado pelos pensadores do universalismo abrangente, vai contra um verdadeiro humanismo: a verdadeira liberdade, explicam eles, não é a liberdade de aperfeiçoamento (que sempre reintroduz a dominação querendo fazê-la desaparecer), mas a liberdade de autonomia que permite a todos expressar no espaço social, eventualmente no espaço estatal, a identidade que escolherem, desde que não afete os direitos de outras pessoas nem o bom funcionamento das instituições sociais. Étienne

⁴ As igrejas, inclusive a Igreja Católica, encontram-se voluntariamente desse lado, com seus próprios harmônicos. Cf. Portier (2022).

Balibar, citado às vezes pelos autores dessa corrente, assim escreve: longe de serem “obstáculos internos à universalização dos direitos do cidadão”, as diferenças antropológicas são, ao contrário, “o ponto de apoio para um devir-sujeito do cidadão” (Balibar, 2010, p. 163). A coesão da sociedade? O reconhecimento dos direitos culturais é muitas vezes visto como uma cunha na unidade da sociedade. Muito pelo contrário: ao permitir que os indivíduos manifestem a sua identidade pessoal, a República oferece-lhes a oportunidade de alcançarem a igualdade que lhes é prometida e de conquistarem a autoestima que reivindicam; diminui assim o seu nível de frustração e promove a sua integração na sociedade global, desde que este reconhecimento cultural esteja certamente associado ao acesso a condições sociais satisfatórias de existência. Michel Wieviorka acrescenta, na mesma linha, um argumento também encontrado nos trabalhos da Escola de Chicago: neste mundo, anunciado por Tocqueville, onde a vida coletiva muitas vezes se reduz a ser apenas uma associação de subjetividades dispersas, a livre expressão de identidades permite aos indivíduos construir círculos de solidariedade nos quais, por meio das negociações que assumem com o mundo exterior, se reforça não o secessionismo, mas um sentido de comunalidade (Wieviorka, 2012, p. 125). Essa escola é frequentemente criticada por pensar a identidade como uma essência invariável à qual os indivíduos devem necessariamente subscrever. Não é esse o seu objetivo: seus proponentes, ao contrário, mantêm uma grande distância desse comunitarismo cultural que vemos em ação na corrente indigenista (e ontologista) que pode inspirar as antropologias de Saba Mahmood ou Philippe Descola. Foi sugerido: a reivindicação de identidade é uma questão de direitos individuais, não de direitos coletivos. Cabe a cada um construir a sua substância, sem estar adstrito ao destino social que as suas filiações iriam moldar.

A outra polaridade, a do universalismo preponderante, afirmou-se nos anos 1990, após o caso dos véus de Creil. Intitulado “Professores, não vamos capitular”, o artigo assinado em 2 de novembro de 1989 ao *Nouvel Observateur* – por Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay e Catherine Kintzler – desenhou o argumento inicial. Várias associações cristalizaram então o movimento,

como o comité Laïcité République criado em 1990 por Claude Nicolet, Le Printemps Républicain, fundado em 2016 pelo cientista político Laurent Bouvet e por um alto funcionário público, Gilles Claveul, ou o Observatório do Decolonialismo, criado por Xavier-Laurent Salvador com o apoio de Florence Bergeaud-Blackler e Nathalie Heinich, em 2019, desejoso, por sua vez, de apontar os estragos da “ideologia do despertar” [*woke*]. Essa corrente rejeita a política do reconhecimento: uma sociedade, especialmente a francesa, sempre construída sobre uma cultura de unidade, não pode permitir que as singularidades invadam o espaço público. Acontece que até aqui desconfiamos das intervenções políticas das igrejas. Essa posição justifica-se por inverter os argumentos da primeira tese. A questão da autonomia indica uma primeira lacuna. Temos aqui uma dúvida, com efeito, sobre o fato de que os direitos culturais, sobre os quais concordam os dispositivos diferencialistas, podem ser da mesma natureza que os direitos civis, políticos ou sociais. Estes permitem a cada um extrair-se do dado para reconstruir, como quiser, o seu percurso de vida: são os direitos de desenraizamento. Os direitos culturais encerram o sujeito, ao contrário, em uma ordem já existente. Esse entrincheiramento não teria nada de criticável se a tradição andasse de mãos dadas com a liberdade. No entanto, é tudo ao contrário: ela essencializa, hierarquiza e, por fim, aliena. O véu muçulmano é, aos olhos dos nossos autores, um significativo revelador dessa inclinação liberticida. Enquanto os defensores do universalismo reiterativo o admitem quando seu uso vem de uma decisão autônoma, os do universalismo saliente o rejeitam veementemente, não apenas porque muitas vezes é imposto sob pressão dos locais de moradia, mas porque, em si mesmo, ontologicamente, expressa a submissão das mulheres a uma ordem patriarcal. Catherine Kintzler assim o afirmou perante a delegação para os direitos da mulher do Senado em 2015: “No que diz respeito às mulheres, exerce esta padronização reduzindo toda a vida e os costumes à sua atribuição à função de esposas e mães, a uma exterioridade que pretende defini-los e esgotar sua existência. Não há trégua, não há respiração” (*apud* France, 2015).

O segundo argumento toca na questão da coesão. Ela é abordada sob o ângulo do desvio comunitário ou, segundo uma expressão mais

recente, separatista. A posição que defende a atribuição feita a todos de viver na (e da) sua tradição, é denunciada aqui por dois motivos. O primeiro é social. Enquanto os universalistas reiterativos consideram, com Taylor ou Kymlicka, que pode haver continuidade entre pequenas comunidades e a grande sociedade, os universalistas preponderantes dizem que estes são antinômicos: ao acrescentar às três primeiras gerações de direitos – civis, políticos e sociais – o dos direitos culturais que fundamentam as políticas da diferença, os governos vêm de fato romper o laço social; aprisionam os indivíduos num solipsismo que os impede de aceder ao “comum”: “Este movimento de dissolução conduz, na melhor das hipóteses”, explica Catherine Kintzler, “a uma justaposição pacífica de comunidades e, na pior delas, a um afrontamento dessas comunidades pela falta de um princípio que as transcenda e torne possível sua convivência pacífica, ao mesmo tempo que torne possível a de indivíduos que não reivindicam filiação” (Kintzler, 2007). A segunda é de ordem cultural. A França foi construída em torno de um código de conduta específico, vinculado à ideia de República: baseado, ao contrário do que afirmam as teses da primeira corrente, em uma laicidade emancipatória que se distingue da simples tolerância, ela deve muito ao solidarismo que introduz um sistema de assistência recíproca entre seus membros (Bouvet, 2019). Nada há então dessa concepção individualista do social, localizável nas sociedades anglo-saxônicas, que faz os seres viverem conforme seus interesses particulares e suas inserções imediatas. A tribuna do *Nouvel Observateur* anteriormente mencionada já o afirmava: “A figura francesa da democracia tem o nome de República. Não é um mosaico de guetos em que a liberdade de todos pode disfarçar a lei do mais forte”. Para essa escola de pensamento, esta fragmentação do espaço social é tanto mais insuportável quanto favorece a formação de bolsões de radicalidade nos quais, como mostra a sociologia dos atentados desde os anos 1990, a violência terrorista encontrou seu caminho para se alimentar. Dessa dupla crítica, emerge um programa homogeneizador: uma “política do comum” deve ser reconstituída. Negativamente, respeitando a liberdade de culto, esta deve procurar reduzir, no espaço estatal e mesmo no espaço social, a expressão ostensiva do religioso, não só, como foi o caso na Terceira República, para os funcionários públicos

ativos, mas também para cidadãos comuns. Positivamente, deve esforçar-se por recompor a vida social em torno da razão, fazendo da escola o primeiro instrumento de difusão de suas luzes. Retomemos à tribuna do *Nouvel Observateur*: “Dedicada ao livre exame, ligada ao desenvolvimento do conhecimento e confiante na única luz natural dos homens, a República funda-se na Escola”⁵.

As duas polaridades que acabamos de descrever estão localizadas de maneira semelhante no espaço político. À esquerda, a opção pluralista foi promovida por Lionel Jospin no início dos anos 1990, numa época em que um “consenso multicultural” se expressava em quase toda a Europa, *mezzo voce*, por Bernard Cazeneuve no período recente, em contraste com Manuel Valls, seu antecessor na sede do governo em Matignon (Sniderman; Hagendoorn, 2007). À direita, por Edouard Balladur, que, em 1994, quando era primeiro-ministro, declarou ao jornal *Le Monde* que “a igualdade é respeito pela identidade”, ou por Alain Juppé, que defendeu em 2017 uma “política de tolerância”, evocando, em contraponto à tese de Alain Finkielkraut, “a feliz identidade da França”. Essa corrente é hoje muito minoritária, exceto talvez, com nuances, nas fileiras de uma parte da esquerda, da coligação Nova União Popular Ecológica e Social (NUPES). É do lado monista que se encontra o eixo central da política francesa, como testemunha o presidente Macron quando, defendendo os “valores da República” e não mais simplesmente os seus princípios, afirma: “Estou no lado universalista. Não me reconheço numa luta que remete cada um à sua identidade ou ao seu particularismo” (Macron, 2021)⁶.

Os limites do pluralismo

Nos discursos dos governantes, a expressão “valores da República”, que Jacques Chirac usa dezessete vezes em seu discurso de boas-vindas ao relatório Stasi em dezembro de 2003, é uma noção de espectro mui-

⁵ Note-se que este empreendimento racionalista recebe de bom grado o apoio de católicos conservadores que partilham com os organizadores da Primavera Republicana uma concepção unitária da nação, uma forte hostilidade para com a religião muçulmana e a crença, sem chegar às mesmas conclusões, na gênese cristã da modernidade. Cf. Portier (2016).

⁶ Cf. Dosse (2022).

to amplo: combina elementos da cultura jurídica (liberdade, igualdade, fraternidade, mas também dignidade), cultura social (certas normas de vestimenta ou mesmo alimentares) e cultura simbólica (símbolos e ritos da República). Esse conjunto, que se confunde nos textos oficiais com a ideia de laicidade, define um código de conduta que a filosofia moral chama de “maximalista”. Por um lado, os governos dotam as noções que compõem esse código de uma definição extensa: a liberdade, por exemplo, longe de ser uma questão de escolha do sujeito, é muitas vezes apresentada, de forma perfeccionista, como o fato de se libertar do arcaísmo do comportamento tradicional, particularmente nas áreas da sexualidade ou do vestuário. Por outro lado, não se contentam em pedir aos cidadãos simplesmente que respeitem os princípios. A preocupação com a coesão social, o desejo também de conduzi-los, como o pastor de Platão, rumo à verdadeira liberdade, levam-nos a intimar esses cidadãos a aderir à ordem de vida que eles mesmos definem. A exposição de motivos da Lei do “separatismo” de 24 de agosto de 2021 sintetiza bem a tendência demopédica das últimas três décadas: confrontados a “um entrismo comunitarista insidioso, mas poderoso, [...] a República exige a adesão de todos os cidadãos que compõem o seu corpo” (France, 2020).

Para concretizar este “ascetismo interior” com que Claude Nicolet identificava – sem dúvida erroneamente – a laicidade da Terceira República, foram instalados dispositivos práticos: sem negá-la, por vezes ampliando os mecanismos de proteção – e mesmo de reconhecimento – que contribuem para a tornar efetiva, eles colocam a liberdade religiosa sob o domínio da nova religião civil. O Estado tem, nessa perspectiva, repensado sua política educacional. Esta, em primeiro lugar, é destinada aos futuros cidadãos. Criada em 1882, a instrução moral e cívica, substituindo a instrução moral e religiosa instituída pela Lei Guizot de 1833, visava “formar os republicanos”, devolvendo-lhes uma autonomia que o mundo da Concordata lhes havia recusado. Ela desapareceu dos programas na década de 1960, na faculdade em 1961, no ensino médio em 1965 e na escola primária em 1969. Os anos 1980-1990 viram a Educação Nacional reintroduzir a educação cívica, sob várias denominações, nos programas primários e secundários. Uma segunda

restauração ocorreu nos anos 2000. Xavier Darcos no nível primário e Vincent Peillon depois em todos os ciclos somaram a educação moral à educação cívica. Nomeado ministro em 2012, Vincent Peillon considera, ao visar os grupos religiosos e sem dúvida, mais concretamente, os grupos muçulmanos, que “se a República não disser qual é a sua visão do que são as virtudes e os vícios, os bons e os maus... outros o farão em seu lugar” (*apud* Fleury, 2012). Já foi dito que havia uma identidade entre o programa institucional da década de 1880 e o da década de 2010. Uma nuance forte, contudo, se impõe. Em sua carta aos professores de 17 de novembro de 1883, Jules Ferry considerou, em uma época, é verdade, em que a cultura cristã constituía um *ethos* compartilhado, que era necessário honrar as lealdades religiosas das famílias: “Pergunte-se se um pai de família, digo apenas um, presente em sua classe e ouvindo você, poderia de boa-fé recusar seu consentimento ao que ele iria ouvir você dizer. Em caso afirmativo, abstenha-se de dizê-lo” (Ferry *apud* Lettre [...], 2020). Vincent Peillon se situa em uma linha mais ofensiva:

O objetivo da moral laica é permitir que cada aluno se emancipe, porque o ponto de partida da laicidade é o respeito absoluto à liberdade de consciência. Para dar a liberdade de escolha, é preciso conseguir arrancar o aluno de todos os determinismos, familiares, étnicos, sociais, intelectuais (Peillon *apud* Fleury, 2012).

Mas a política transformadora também diz respeito aos atores públicos. Primeiro, na forma de um investimento do setor. Em 2016, em resposta aos atentados de 2015 que confrontaram a França com a deriva de toda uma juventude, foi instituído, no âmbito da política da cidade, um plano global de formação em laicidade, então confiado ao Comissariado Geral para a Igualdade Territorial. Sua originalidade, típica de um movimento que estende a laicidade para muito além da administração propriamente dita, tornando-a a própria base dos valores da sociedade, é oferecer formação a agentes sociais que participam da produção da convivência nos bairros prioritários (educadores esportivos, superintendentes de prédios, líderes de associações etc.). Uma política global, destinada a todos os servidores públicos, aconteceu em 2021. O movimento havia sido lançado na Educação Nacional por Najat Vaillaud

Belkacem, em 2015, com a “grande mobilização pelos valores da República”: tratava-se então de capacitar vários milhares de formadores, eles próprios chamados a reforçar o conhecimento dos valores e ritos da República entre os seus colegas. Isso foi alargado a todos os estratos da Função Pública, sob a liderança da Comissão Interministerial para a Laicidade, que sucedeu ao Observatório da Laicidade em 2021. O plano decretado no final da sua primeira reunião compreende dezessete medidas, entre as quais a nomeação de referentes de laicidade em todas as administrações, a atualização da carta da laicidade que havia elaborado o governo Villepin em 2007 – no sentido de já acentuar a neutralidade do serviço público –, a sensibilização das associações para o respeito pelos valores da República e, sobretudo, a formação de todos os funcionários públicos em laicidade no prazo de quatro anos, ela própria completada com a distribuição de um guia para a laicidade ou, como na Educação Nacional, um Guia Republicano.

Tal reestruturação foi reforçada pela implementação de uma política de vigilância sem precedentes. O tecido jurídico tornou-se significativamente mais denso nos últimos anos, com a emissão de múltiplas cartas, recomendações, vade-mécuns e, principalmente, com a publicação de várias leis e regulamentos importantes. Apenas as disposições legislativas serão consideradas aqui. Pelo menos cinco leis merecem atenção: a lei de 2004 sobre o uso de símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas, a de 2010 sobre a ocultação do rosto no espaço público, a de 2016 sobre a modernização do trabalho, a de 2018 sobre os estabelecimentos de ensino privados sem contrato e, em especial, aquela que afeta um espaço mais amplo que as anteriores, de 24 de agosto de 2021, visando ao respeito dos princípios da República. Deste corpo de legislação, há duas mudanças significativas. Sua análise sinaliza, por um lado, uma ampliação do campo de aplicação da regra da neutralidade religiosa. No modelo decorrente da Lei de 1905, confirmado pela jurisprudência do Conselho de Estado, apenas os espaços estatais eram abrangidos pelo princípio da abstenção. Ainda assim, tratava-se simplesmente de o impor aos funcionários públicos no exercício da sua missão. As leis que acabamos de mencionar reconfiguram os limites. A de março de 2004 estende aos usuários do serviço público de educação, alunos das escolas primárias e secundárias, uma proibição que o Conse-

lho de Estado não adotou no seu parecer de novembro de 1989 (sobre o uso do véu na escola pública), nem em sua jurisprudência posterior. A de outubro de 2010, que não se refere como tal à laicidade, vai mais longe ao proibir *de facto* certas vestimentas religiosas no espaço do comum – vias públicas, lojas ou salas de entretenimento – ou no que a lei chama, de forma inédita, “espaço público”. A de 2016 permite que os líderes empresariais, sob certas condições, apliquem a regra da neutralidade nas empresas privadas. A Lei de 2021 a impõe aos trabalhadores das empresas que exercem uma missão de serviço público. A jurisprudência administrativa tem acompanhado esse vasto movimento, como demonstra o despacho do Conselho de Estado de junho de 2022 que veio confirmar a suspensão do regulamento das piscinas de Grenoble sob o fundamento de que este, ao autorizar o uso do burkini no seu interior, pôs em causa a neutralidade do serviço público⁷.

A nova legislação conduz, por outro lado, a uma redução do campo de expressão da liberdade religiosa. Vemos isso lendo o texto de 2021 em vários níveis⁸. O primeiro diz respeito à liberdade de educação. A Lei de 28 de março de 1882 havia estabelecido que o ensino poderia ser ministrado no âmbito da escola pública, da escola particular ou, segundo um sistema simples de declaração, no domicílio. No entanto, essa liberdade tem sido restringida: a abertura e o funcionamento de uma escola fora do contrato estão sujeitos, segundo uma linha anunciada pela Lei Gatel, a controles mais rigorosos por parte da administração. O mesmo ocorre com o ensino domiciliar, que passa a estar sujeito a um regime de autorização. O segundo diz respeito à liberdade de associação. A Lei de 1905 procurou regular minimamente o modo de gestão das associações de culto, tanto que ela previa no seu artigo 4º que essas associações eram chamadas a “cumprir as regras de organização geral do culto que elas se propõem a assegurar o exercício” (France, 1905). A Lei de 2021 endurece consideravelmente as regras, nomeadamente no que diz respeito à adesão à associação religiosa, às condições de realização das reuniões, controles de financiamento e contabilidade. Para

7 Durante o caso do burkini em agosto de 2016, o primeiro-ministro Manuel Valls apoiou as ordens de proibição emitidas em nome da ordem pública, lembrando também que “as praias, como qualquer espaço público, devem ser protegidas de reivindicações religiosas. O burkini não é uma nova linha de roupa de banho, uma moda passageira. É a tradução de um projeto político, de contrassociedade, baseado sobretudo na escravização das mulheres” (*apud* Cheutin; Marcoul; Trossero, 2016).

8 Cf. as análises da *Revue du droit des religions*, n. 13, maio 2022.

as associações de direito ordinário, organizadas de acordo com a Lei de 1901, prevê-se agora obrigar essas associações e fundações que pretendam obter um subsídio público a assinar um “contrato de compromisso republicano” pelo qual se comprometem a respeitar os princípios de liberdade, igualdade, fraternidade, não pôr em causa a laicidade nem os símbolos da República, e abster-se de qualquer ação atentatória da ordem pública⁹. O terceiro diz respeito à liberdade das autoridades locais. Todo um corpo de jurisprudência administrativa acompanhou a relação entre municípios e grupos religiosos no século XX. O administrador departamental não tinha uma ferramenta específica para levar o caso à Justiça. É diferente desde a Lei de 2021, que lhe concedeu o benefício de um novo tipo de encaminhamento: o encaminhamento-laicidade, que lhe permite, ao considerar que uma decisão é contrária à legislação sobre a laicidade, ajuizar ação judicial com vistas à suspensão o mais rapidamente possível, por processo sumário, da decisão litigiosa. É por meio dela que o juiz administrativo interveio em 2022 contra o regulamento de piscinas da cidade de Grenoble.

Esse dispositivo opera no quadro de um discurso normativo que fixa sobre os novos custos as razões da retração que ele instaura. Em primeiro lugar, o estatuto da ordem pública. É ele que muitas vezes é invocado pela lei para limitar o campo de expressão da liberdade. No entanto, sua definição evoluiu. As autoridades políticas (o legislador e o juiz) originalmente o haviam investido de um significado material, ao atribuí-lo a elementos objetivos (segurança, tranquilidade e saúde). Dotam-no agora de uma valência complementar, desta vez substancial, relacionando-o cada vez mais com um modelo substancial de comportamento, ligado, segundo a expressão do Conselho Constitucional, na sua decisão de 7 de outubro de 2010, aos “requisitos mínimos da vida em sociedade” (France, 2010) ou, conforme expressão da Corte Europeia de Direitos Humanos, em sua decisão *SAS vs França* de 1º de julho de 2014, às “condições de convivência” (France, 2014)¹⁰. Em seguida,

⁹ Sobre esse endurecimento, cf. Hennette-Vauchez (2022) e Calvès (2022), que indica fortes continuidades com o regime original.

¹⁰ O Conselho de Estado também foi nesse sentido, em matéria, é verdade, de naturalização. Em junho de 2008, recusou a naturalização da Sra. Faiza Mabbour. Seu argumento era que “se [ela] tem um bom domínio da língua francesa, ela, porém, adotou uma prática radical de sua religião, incompatível com os valores essenciais da comunidade francesa e, em particular, com o princípio da igualdade de gênero” (France, 2008).

o estatuto da lei geral. A jurisprudência há muito admitiu que poderia aceitar derrogações *ex loco* e *ex tempore*. A tendência é hoje menos clara: as isenções estão destinadas a ser mais raras, como anunciou o Conselho Constitucional, nomeadamente na sua decisão de 19 de novembro de 2004, *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*: “As disposições do artigo 1º da Constituição segundo as quais ‘a França é uma República laica’ [...] proibem qualquer pessoa de tirar proveito de suas crenças religiosas para se livrar das regras comuns que regem as relações entre autoridades públicas e indivíduos” (France, 2004).

O curso dos últimos trinta anos nos terá confrontado, portanto, com uma mudança decisiva no modelo francês de regulação pública da religião. A oposição, proposta por Böckenförde, é de grande ajuda aqui. No início do século XX, a laicidade caiu no *registro dos princípios*: funcionou para permitir que cada um fosse tratado de forma justa, como uma “pessoa livre e igual a todas as outras”. Descrescia assim um quadro processual que permitia a cada um cultivar a sua crença ou a sua descrença como quisesse, sem que o Estado pudesse influenciar diretamente na organização e na atividade das instituições religiosas¹¹. Cento e dez anos depois, usamos a laicidade de maneira diferente. Os governos, à direita, mas também à esquerda, fizeram dela um instrumento de reconfiguração do espírito público: confrontados com o aumento de poder de um Islã que, em alguns dos seus segmentos, recusa a secularização política, confrontados também com a expansão da desolação social, organiza-se agora como dispositivo de *difusão de valores*, segundo uma dinâmica que visa recolocar o cidadão, quando ele exerce a sua liberdade subjetiva, no domínio do bem que o Estado define. Essa reconfiguração não é alheia a uma certa ideia do universal. Os proponentes da “nova laicidade” conferem-lhe um conteúdo excludente, opondo-a à noção de alteridade, que pretendem reduzir por meio de uma política de assimilação. Os autores tomaram esse tropismo abrangente como pretexto para denunciar a própria possibilidade do universalismo: vinculado a uma política de dominação, ele carregaria, de fato, sempre os princípios de uma cultura específica e sinalizaria para uma forma de comunitarismo. Eles então nos encorajam a repudiar o conceito para

¹¹ Isso não impediu que a escola tivesse um papel orientador na formação da consciência dos alunos, porém no quadro de um sistema que deixava a expressão da crença religiosa fora da esfera de influência do Estado.

deixar espaço para a singularidade das culturas, que nunca poderemos, por sua própria ontologia, reunir sob a mesma capa semântica. O observador detecta aqui outro risco: o de submeter os indivíduos à tirania de sua suposta essência¹². Sem dúvida, podemos ir além dessas falsificações da liberdade ao redescobrir a reflexão de Jürgen Habermas sobre a integração republicana. Trata-se aqui de aceitar a publicização das diferenças, mantendo a axiomática dos direitos humanos que a torna juridicamente possível e que permite a cada um viver na identidade que escolher. Essa opção, que nossa época lida com grande dificuldade de aceitação, é sem dúvida, especificou o filósofo alemão, a única via possível, se lhe somarmos o apoio de uma condição material adequada para tornar eficaz o ideal de não dominação que preside a modernidade democrática.

Referências bibliográficas

ABEL, Olivier. Tribune. *L'Obs*, 23 avril 2021.

AL MALIK, Abd. Entretien. *Europe 1*, 20 janvier 2021.

BALIBAR, Étienne. *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989-2009*. Paris: PUF, 2010.

BAUBÉROT, Jean. *Les sept laïcités: la laïcité française n'existe pas*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

BIDAR, Abdennour. *Self islam: histoire d'un islam personnel*. Paris: Points Seuil, 2016.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche (1957). In: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. 2. ed. Berlin: LIT Verlag, 2007. p. 9-26.

BOUCHET, Julien, TRIOMPHE, Pierre. *Émile Combes et le combisme*. Neuilly-sur-Seine: Éditions Atlande, 2022.

BOUVET, Laurent. *La nouvelle question laïque: choisir la République*. Paris: Flammarion, 2019.

CADÈNE, Nicolas. *En finir avec les idées fausses sur la laïcité*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2020.

¹² Sobre esta dupla deriva, cf. Meyran (2022).

- CALVÈS, Gwénaële. *La Laïcité*. Paris: La Découverte, 2022.
- CASTELLS, Manuel. *Le pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard, 1999.
- CESARI, Jocelyne. *Faut-il avoir peur de l'islam?* Paris: Presses de Sciences Po, 1997.
- CHEUTIN, Frédéric; MARCOUL, Jean Michel; TROSSERO, Denis. Valls sur le Burkini: “Une vision archaïque de la place de la femme dans l’espace public!”. *La Provence*, 17 août 2016. Disponible em: <https://www.laprovence.com/article/politique/4078328/valls-sur-le-burkini-une-vision-archaïque-de-la-place-de-la-femme-dans-lespace-public.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- DOSSE, François. *Macron ou les illusions perdues: les larmes de Paul Ricoeur*. Paris: Le Passeur, 2022.
- EL KAROUI, Hakim. *L'Islam: une religion française*. Paris: Gallimard, 2018.
- FLEURY, Adeline. Peillon: “Je veux qu’on enseigne la morale laïque”. Entretien. *Journal du Dimanche*, 1^o septembre 2012.
- FRANCE. *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*. Disponible em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGISCTA000006085397>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Conseil d'État, 2^{ème} et 7^{ème} sous-sections réunies, 27/06/2008, 286798*. Disponible em: <https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000019081211/>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Conseil Constitutionnel. Décision n^o 2004-505 DC du 19 novembre 2004*. Disponible em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2004/2004505DC.htm>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Conseil Constitutionnel. Décision n^o 2010-613 DC du 7 octobre 2010*. Disponible em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2010/2010613DC.htm>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Cour européenne des droits de l'homme. S.A.S. c. France [GC] - 43835/11*. 1^o juillet 2014. Disponible em: [https://hudoc.echr.coe.int/fre#%22itemid%22:\[%22002-9594%22\]](https://hudoc.echr.coe.int/fre#%22itemid%22:[%22002-9594%22]). Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Projet de loi n^o 3649 confortant le respect des principes de la République*. Enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 9 décembre 2020. Disponible em: <https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/opendata/PRJLANR5L15B3649.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.

FRANCE. Sénat. Comptes rendus de la Delegation aux Droits des Femmes. *Femmes et laïcité* - Audition de Mme Catherine Kintzler, philosophe, professeure émérite de philosophie à l'Université Lille III. 19 mars 2015. Disponible em: <https://www.senat.fr/compte-rendu-commissions/20150316/femmes.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.

FURET, François; JULLIARD, Jacques; ROSANVALLON, Pierre. *La République du centre: la fin de l'exception française*. Paris: Calmann-Lévy, 1988.

GALLAND, Olivier; MUXEL, Anne (dir.). *La tentation radicale: enquête auprès des lycéens*. Paris: PUF, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société "post-séculière"? *Le Débat*, n. 152, p. 4-15, 2008.

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. Lutte contre les séparatismes et liberté d'association. *Études*, septembre, p. 57-68, 2022.

KAKPO, Nathalie. *L'islam, un recours pour les jeunes*. Paris: Presses de Sciences Po, 2007.

KINTZLER, Catherine. La laïcité face au communautarisme et à l'ultra-laïcisme. *Mezetulle Blog*, 14 octobre 2007.

LETTRE de Jules Ferry aux instituteurs, 1883. *Philosophie Magazine*, 19 octobre 2020. Disponible em: <https://www.philomag.com/articles/lettre-de-jules-ferry-aux-instituteurs-1883>. Acesso em: 15 abr. 2023.

MACRON, Emmanuel. Entretien. *Magazine Elle*, juillet 2021.

MARTIGNY, Vincent. *Dire la France: culture(s) et identités nationales (1981-1995)*. Paris: Presses de Sciences Po, 2016.

MEYRAN, Régis. *Obsessions identitaires*. Paris: Textuel, 2022.

PEILLON, Vincent. *Jérusalem n'est pas perdue: la philosophie juive de Joseph Salvador et le judéo-républicanisme français*. Lormont: Le Bord de l'Eau, 2022.

PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: PUR, 2016.

PORTIER, Philippe. L'épiscopat et la question laïque: parcours d'un siècle. In: FAVRIE, Valentin; MERCIER, Charles; SORREL, Christian (dir.). *Cent ans de gouvernement de l'Église catholique en France: de l'Assemblée des cardinaux et archevêques à la Conférence des évêques (1919-2019)*. Paris: PUR, 2022. p. 169-192.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin, 2021.

REVUE du droit des religions, n. 13, 2022.

SAMUELS, Maurice. *Le droit à la différence: l'universalisme français et les juifs*. Paris: La Découverte, 2022.

SNIDERMAN, Paul M.; HAGENDOORN, Louk. *When ways of life collide: multiculturalism and its discontents in the Netherlands*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SPITZ, Jean-Fabien. *La République? Quelles valeurs?* Essai sur un nouvel intégrisme politique. Paris: Gallimard, 2022.

WALZER, Michaël. Les deux universalismes. *Esprit*, décembre, p. 114-133, 1992.

WIEVIORKA, Michel. Identités à la dérive ou panne du modèle d'intégration à la française? In: THÉODOROU, Spyros (dir.). *Identités à la dérive*. Marseille: Éditions Parenthèses, 2012. p. 124-139.

ZUBER, Valentine. *La laïcité en débat: au-delà des idées reçues*. Paris: Le Cavalier Bleu, 2020.

AS DUAS FACES DA LAICIDADE DO PRESIDENTE MACRON: O PROTESTANTISMO ATESTA E CONTESTA

Jean-Paul Willaime

Em 2017, no início de seu primeiro mandato, e em 2022, no início do segundo, o presidente Emmanuel Macron expressou duas faces da laicidade, uma de confiança e outra de desconfiança no que diz respeito ao religioso. O protestantismo francês, assumindo o papel de “vigia” da República que o presidente lhe havia atribuído, tornou-se atestador da primeira face e contestador da segunda.

**

De 2017, ano do início de seu primeiro mandato como presidente da República, até 2022, ano de sua reeleição para um segundo mandato, Emmanuel Macron frequentemente se pronunciou sobre a laicidade. Vários acontecimentos e temas desse período o encorajaram a fazê-lo, entre os quais figuram como primeiros, num contexto sobre-determinado pelo terrorismo islâmico, a organização da fé muçulmana no quadro da laicidade da República francesa e a integração dos muçulmanos numa sociedade secularizada como a França. O fato de o Islã, que hoje representa 6% da população francesa (13% dos jovens de 18 a 29 anos) ter se tornado a segunda religião dos franceses depois do catolicismo constitui, nos últimos anos, uma das principais características da evolução do cenário religioso da França, ao lado da desfiliação em relação ao catolicismo (38% em 2018, quando representava 70% da população em 1981) e do aumento de pessoas que se declaram “sem religião” (58% em 2018, 27% em 1981)¹. A religião muçulmana chama tanto mais atenção na medida em que os muçulmanos praticam mais a sua religião do que os católicos e o Islã se manifesta por meio de festas, práticas alimentares e indumentárias, ritos que visibilizam parti-

¹ Para uma apresentação geral da situação da religião na França, cf. Portier e Willaime (2021). Os dados citados nesse estudo provêm de pesquisas na Europa sobre valores, nomeadamente a última realizada em 2018.

cularmente essa religião no espaço social. O fato de que pesa sobre ela a suspeita de radicalismo, de “separatismo”, acentua a polarização sobre o Islã com as autoridades políticas e a mídia. De um valor de esquerda, a laicidade se tornou, ao confrontar o Islã, um valor de direita. O protestantismo, ou melhor, tamanha é a diversidade de igrejas que se inclui sob esse termo, o mundo protestante, constitui o terceiro agrupamento religioso na França. Com 3% da população francesa, ele é uma minoria, mas que experimentou um crescimento nas últimas décadas devido ao desenvolvimento de igrejas evangélicas, especialmente pentecostais. Em seguida, vêm as ortodoxias (grega, búlgara, russa etc.) e os cristãos do Oriente: eles encarnam um cristianismo diferente do catolicismo e do protestantismo. Judaísmo, budismo, hinduísmo, testemunhas de Jeová, mórmons e uma série de vários pequenos grupos religiosos completam esse quadro da atual diversidade religiosa da França.

Se o Islã se tornou a religião em cujo espelho se reacendeu o debate público sobre a laicidade, ele sucedeu nesse papel as “seitas” ou os “novos movimentos religiosos” que, desde o início dos anos 1990, reativaram o debate sobre a laicidade. Debates regularmente marcados por animadas polêmicas e julgamentos ideológicos: mais uma vez a laicidade apareceu como, segundo a feliz expressão de Jean Baubérot (2004), uma “paixão francesa”. Uma paixão pronta a ver em tal e tal manifestação da religião na esfera pública um questionamento dos princípios fundamentais da República, pronta a fazer de um acontecimento local um acontecimento global. Por mais interessantes que sejam as definições teóricas de laicidade propostas por um ou outro, são as práticas da laicidade e o que fazemos com elas que devem prender nossa atenção. Philippe Portier (2016) demonstrou bem isso ao distinguir em sua sociologia histórica da laicidade francesa três grandes modelos: jurisdicionalista, de separação e de reconhecimento. Jean Baubérot (2015), com base em uma análise que distingue sete tipos de laicidade francesa (antirreligiosa, galicana, separatista estrita, separatista inclusiva, aberta, identitária e concordatária), conclui que “o modelo francês de laicidade não existe”. Por outro lado, o que existem são instrumentalizações políticas e polêmicas ativadas por ideólogos pretendendo saber o que é a “verdadeira laicidade”. Diante desses erros – e em seguida à não continuidade do Observatoire de la Laïcité, apesar das avaliações muito

positivas e de ser uma estrutura ligada ao primeiro-ministro —, várias personalidades (entre as quais, Jean Baubérot e Philippe Portier), que já eram colaboradoras regulares do Observatoire, criam, em 10 de junho de 2021, no âmbito de uma estrutura associativa, a Vigie de la Laïcité, uma “organização independente e cidadã” que pretende proporcionar “competências assentes na razão, no conhecimento e no debate crítico” e que propõe “uma reflexão sobre as modalidades de aplicação da laicidade diante dos desafios contemporâneos”². Podemos identificar implementações ou inflexões significativamente diferentes da laicidade de acordo com os presidentes que se sucedem no Eliseu? Sem dúvida, mas com a condição de não negligenciar o peso dos contextos particulares em que esses presidentes atuaram e a maior ou a menor margem de manobra que tiveram. E depois, como veremos com Emmanuel Macron, um presidente pode, dependendo das circunstâncias, evoluir em termos de laicidade como noutras áreas. Ele também pode falar sobre laicidade de maneira diferenciada, dependendo do público religioso ao qual se dirige.

O estudo aqui apresentado centra-se na laicidade tal como a concebe o presidente Emmanuel Macron, eleito presidente da República em 7 de maio de 2017 e reeleito em 24 de abril de 2022 para um segundo mandato. Tendo se tornado presidente da República francesa dois anos após os mortíferos atentados islâmicos (159 mortos) de 2015, Emmanuel Macron teve de enfrentar, durante o seu primeiro mandato, a onda de choque provocada pelo assassinato, em 16 de outubro de 2020, de um professor de ensino médio-que mostrou caricaturas de Maomé para seus alunos. Recordamos esses fatos pois eles suscitaram intensos debates e polêmicas sobre a laicidade, e seriam necessários vários estudos para determinar as suas características essenciais. Um estudo sobre a laicidade tal como concebida pelo presidente Macron deve se focar prioritariamente no “espelho” do Islã, porque é em relação ao Islã, e mais precisamente no tocante à integração da fé muçulmana e dos fiéis muçulmanos na sociedade francesa, que a laicidade é invocada e discutida. Sem perder de vista esse pano de fundo que, como veremos, levou o presidente a tomar como alvo o “separatismo”, é sob um ângulo particular, o do protestantismo, que abordaremos aqui a

2 Disponível em: <https://vigie-laicite.fr/vigie-laicite-expertise-societe/>.

concepção de laicidade de Macron. A oportunidade nos foi dada pela reunião de dois fatos que, a priori, não tinham conexão: por um lado, a eleição de um presidente da República na França; por outro lado, a comemoração na França, como em muitos outros países, dos 500 anos da Reforma Protestante. Acontece que a coincidência desses dois fatos permitiu a Emmanuel Macron abordar, pela primeira vez na condição de presidente da República, o tema da laicidade. Ele o fez 1) no início de seu mandato, 2) dirigindo-se aos protestantes da França, 3) na ausência de problemas espinhosos colocados por essa confissão. Esses três elementos contribuíram para que essa primeira abordagem macroniana da laicidade fosse particularmente positiva.

O presidente Macron diante dos protestantes: uma laicidade de confiança

Por ocasião do 500º aniversário da Reforma Protestante (1517-2017), o presidente da República Emmanuel Macron dirigiu-se aos protestantes reunidos em 22 de setembro de 2017 no Hôtel de Ville em Paris para um colóquio comemorativo. Se este discurso causou alvoroço, não foi apenas por ter sido o primeiro discurso do presidente, após sua eleição, a representantes de um culto religioso, mas também pelo seu conteúdo e pelo que revelou da sua visão de laicidade.

Depois de recordar várias contribuições dos protestantes para a história e a cultura de nosso país, ele concluiu esse ponto dizendo que a herança do protestantismo foi tal que “não poderia ser separada hoje de *nossa história comum. O sangue do protestantismo corre nas veias da França*”. Não poderíamos expressar melhor a profunda integração do protestantismo na nação da França: entre o sangue derramado para que a França viva, está o do protestantismo, e esse sangue continua a irrigar essa nação. Dito isso, como podemos conceber a laicidade? Nesse discurso dirigido aos protestantes, o presidente fez questão de recordar o que, a seu ver, a laicidade não implicava, nem devia implicar: secularizar a sua finalidade, nomeadamente apreender as religiões apenas por suas obras sociais, suas contribuições para a vida da sociedade, esquecendo que as religiões são realidades espirituais. Nem as autoridades públicas

que se dirigem às religiões, nem os atores religiosos que se dirigem às autoridades públicas devem, sob o pretexto da laicidade, evadir-se de sua fé. A laicidade não obriga os crentes a renunciarem à sua fé, e a República laica deve ter em conta os interlocutores religiosos pelo que são: mulheres e homens de fé.

Como presidente de uma República laica, naturalmente me sentiria tentado a saudar o trabalho secular dos protestantes pelas liberdades na França; seria uma forma de laicizar minhas observações, mas também seria fugir daquilo que os reúne aqui em uma reflexão comum realizada no marco dos 500 anos de Reforma, e seria fugir da fé de vocês. [...] Esta Reforma de que falamos foi antes de tudo um gesto de fé. Foi mesmo um dos maiores choques para a espiritualidade europeia e um ponto de virada na visão europeia do mundo. [...] Minha profunda convicção é a de que não estaria prestando nenhum serviço à laicidade se me dirigisse a vocês como uma associação filosófica. [...] A identidade protestante de vocês não se constrói na aridez de uma sociologia, mas sim num diálogo intenso com Deus, e é isso que a República respeita. É isso que a laicidade de 1905 protege e é a primeira coisa que vim dizer-lhes nesta noite: a República não está pedindo a vocês para negarem a fé ou esquecerem-na (Macron, 2017).

Ao falar assim, o presidente Macron se sintoniza com Jürgen Habermas³, que, em suas análises sobre a religião e a esfera pública, afirma que o Estado liberal tem interesse

[...] em dar rédea solta às vozes religiosas na esfera pública política e ao que as organizações religiosas tomam parte na vida política. Ele não pode desencorajar os crentes e as comunidades religiosas de se expressarem politicamente *como tal*, porque ele não pode saber se, procedendo dessa maneira, não está cortando da sociedade secular fontes importantes para a fundação do sentido (Habermas, 2008, p. 190).

O filósofo alemão insiste, ao mesmo tempo, na necessidade de uma “tradução do vocabulário determinado de uma comunidade religiosa para uma linguagem universalmente acessível”.

3 Para uma apresentação sintética de como Jürgen Habermas lida com a religião, cf. Portier (2013).

Nesse discurso dirigido aos protestantes, o presidente Macron não se contenta em se referir ao “trabalho dos protestantes pela coesão social e cultural de nosso país”; ele também lhes atribui um papel, o de “vigia da República”, de vanguarda. O que é surpreendente por parte do presidente de uma República laica mais acostumada, principalmente no campo bioético, a ter que encarar as religiões como retaguardas contra certas mudanças do que poder contar com as religiões para promover essas mudanças. É verdade, como veremos a seguir, que os protestantes muitas vezes se destacam claramente de outros grupos religiosos por posições mais abertas a mudanças. Esta entronização dos protestantes no papel de “vigia da República” foi obviamente muito apreciada pelos próprios interessados, que se sentiram particularmente reconhecidos neste papel de questionamento e interpelações críticas.

Precisamos também que continuem a ser a torre de vigia da República, a sua vanguarda nas batalhas filosóficas, morais e políticas do nosso tempo, e são muitas, seja na educação, na justiça social, na luta contra o terrorismo, na acolhida dos migrantes. O trabalho dos protestantes pela coesão social e cultural do nosso país ocupa um lugar importante na República; é feita de rigor intelectual, princípios e compromissos do dia a dia (Macron, 2017).

Como sugerimos anteriormente, Emmanuel Macron, em sua abordagem do fenômeno religioso e da laicidade no início de seu primeiro mandato de cinco anos, segue uma linha habermasiana. Sem dúvida, ele compartilha com esse filósofo a convicção de que

[...] as tradições religiosas possuem, para articular as intuições morais, em especial quando afetam as formas sensíveis da convivência humana, uma força particular. Esse potencial torna, portanto, o discurso religioso, para as questões políticas relativas à convivência, um candidato sério a fornecer possíveis conteúdos de verdade (Habermas, 2008, p. 190).

No “espelho” do protestantismo, é, portanto, uma laicidade da inteligência e de reconhecimento do fenômeno religioso que o presidente Macron desenvolve, uma laicidade particularmente aberta às contribui-

ções das religiões na vida pública. “Um diálogo de confiança entre o presidente Macron e os líderes religiosos”, assim escreveu o jornal *La Croix*, na sua edição de 22 de dezembro de 2017, sobre o encontro ocorrido na véspera entre o Macron e o conjunto de representantes de cultos religiosos recebidos no Eliseu (Houdaille *et al.*, 2017). Em 4 de janeiro de 2018, a muita apreciada recepção do presidente às autoridades religiosas confirmou a sensação de estas terem, na pessoa de Emmanuel Macron, um presidente interessado no fenômeno religioso e ansioso por manter um diálogo com os representantes das religiões (Les vœux [...], 2018). O Fórum Anual de Diálogo entre o Governo e a Igreja Católica, instituído em 2002, oferece um bom exemplo do que se pode chamar de “laicidade de confiança”. Assim, podemos ler no comunicado de imprensa emitido após a reunião desse órgão em 13 de março de 2023:

A Primeira-Ministra Elisabeth Borne disse que “o Governo tem o prazer de trabalhar em conjunto com a Igreja Católica em questões tão fundamentais como a salvaguarda e a valorização do patrimônio religioso, bem como a transição energética. Ela destacou a importância deste encontro anual que permite o intercâmbio de temas fundamentais para a sociedade e traça perspectivas de trabalho conjunto. [...] O arcebispo Eric de Moulins-Beaufort, Presidente da Conferência dos Bispos da França, agradeceu à Primeira-Ministra por ‘este encontro que permite, segundo o apelo do Presidente da República quando veio ao Colégio dos Bernardins, que a Igreja Católica contribua com a sua sabedoria para as questões do debate público e para as questões da vida social, em particular quanto à forma de apoiar socialmente o fim da vida e de regular a imigração’ (La Première [...], 2023).

O fato é que o discurso do presidente Macron, proferido em 9 de abril de 2018 diante dos bispos da França reunidos em Paris, no Collège des Bernardins, mostra que, se a concepção de laicidade apresentada aos católicos não difere fundamentalmente daquela proposta aos protestantes, os acentos e as interpelações não são os mesmos. Assim, quando o presidente, invocando questões de bioética, considera necessário recordar que a voz da Igreja “não pode ser injuntiva” e, portanto, “só pode ser questionadora”, esta advertência dirige-se particularmente às inclinações clericais da Igreja Católica.

A “vigia” protestante em ação nos debates sociais

Os protestantes assumiram de bom grado o papel de “vigia da República” atribuído a eles em 2017 pelo presidente Macron. Muito apegados à separação entre Igreja e Estado que tinham aceitado desde a Lei de 1905, os protestantes franceses nunca pensaram que essa separação implicasse a não participação das religiões na vida pública, a invisibilidade das religiões na vida social. Os protestantes lembram regularmente que é o Estado, as instituições públicas (em particular as escolas), os funcionários públicos que são laicos e o devem ser, e não a sociedade. Isto é o que ela é, formada por pessoas com crenças e convicções muito diversas ou sem crenças e convicções específicas. Essas crenças e convicções podem ou não ser religiosas. O Estado laico ao qual os protestantes estão ligados é um Estado que não promove religião nem irreligião. O artigo 1º de nossa Constituição indica que a República “respeita todas as crenças”, no bojo do respeito pelas leis que adota e dos direitos humanos fundamentais. Desde que as religiões respeitem o quadro das democracias pluralistas, os protestantes consideram que não devem ser objeto de ostracismo ou de qualquer tratamento discriminatório baseado num sentimento de superioridade cultural dos não crentes sobre os crentes. Como Jürgen Habermas bem o sublinhou, o diálogo democrático entre cidadãos laicos e cidadãos religiosos, precisamente porque são cidadãos, exige uma reciprocidade de respeito que implica a escuta das razões do outro. Em outras palavras, a laicidade não implica, e não deve implicar, dizem os protestantes, uma total privatização das opções de sentido.

No discurso que pronunciou em 4 de janeiro de 2018 em sua recepção às autoridades religiosas, o presidente Macron, referindo-se às leis bioéticas, desejou que dediquemos “um tempo para um verdadeiro debate filosófico na sociedade antes de legislar” (*Les vœux [...]*, 2018). Um debate para o qual ele havia explicitamente convidado as religiões a participar. O protestantismo reagiu tanto mais favoravelmente a esse convite quanto preconiza, com estrito respeito pela laicidade, uma presença ativa das religiões na vida social. Sobre essas questões de bioética, os protestantes acreditam que é ainda mais necessário desafiar os poderes públicos e a opinião pública quando são feitas escolhas na agenda de decisões polí-

ticas que envolvem a compreensão da condição humana. Consciente de intervir numa sociedade secularizada e num Estado laico, e habituado à sua condição minoritária, o protestantismo quer participar nos debates públicos menos para defender um ponto de vista protestante do que para formular questões, interpelações e recomendações preocupadas com o interesse geral. E isso o faz tendo como base um enraizamento convicto e explícito que lhe permite descentrar-se, nomeadamente, para refletir sobre as consequências das escolhas atuais para as gerações futuras e pensar no princípio da autonomia individual, sem esquecer que o indivíduo é sempre um ser humano. O volume intitulado *Éthique et protestantisme: éléments de réflexion* (2021a), publicado pela Federação Protestante da França (FPF), aprofunda quatro questões: o fim da vida; a pesquisa sobre o embrião humano; a procriação medicamente assistida; e o acolhimento dos estrangeiros, tema sobre o qual trabalha a Comissão de Ética e Sociedade vinculada à federação. Um exemplo: o documento intitulado “Interpellations protestantes sur l’Assistance Médicale à la Procréation et la Gestation Pour Autrui”⁴ inicia-se com uma seção que define da seguinte forma a “postura cristã e cívica” em que se enquadram as interpelações proferidas em nome da FPF:

- 1) As interpelações protestantes na bioética, assim como na ética social e na ética ambiental, partem da convicção de que a vida é um dom de Deus, que o ser humano é um ser em relação, que devemos nos preocupar com a proteção dos mais fracos e que nunca devemos nos esquecer da justiça social.
- 2) Os protestantes participam do debate societário sobre AMP e GPA, não para defender uma posição que gostariam de impor à sociedade, mas para contribuir, junto com outros, para a busca de soluções que respeitem nossa comunidade humana e os direitos da criança.
- 3) Os protestantes querem que o debate democrático sobre essas questões sociais respeite não apenas o direito à opinião divergente, mas também o direito de que discordâncias com a opinião da maioria não sejam imediatamente desqualificadas como “reacionárias”. Eles dirigem essas questões à sociedade e às autoridades em um espírito de liberdade crítica em relação a todos os *lobbies*. O possível não é necessariamente o desejável

4 N.T.: Assistance Médicale à la Procréation (AMP) significa “procriação medicamente assistida”, e Gestacion pour Autrui (GPA) significa “útero de substituição” ou popularmente conhecido como “barriga de aluguel”.

e não é necessariamente legítimo responder a todos os desejos.

4) Sobre a extensão do AMP e do GPA, a opinião dos protestantes é muito dividida com maiorias e minorias significativas em cada categoria de entrevistados. O estado de opinião sobre essas questões, seja dos protestantes ou dos franceses em geral, é útil para o conhecimento, mas não tem nenhum valor normativo (Fédération Protestante de France, 2021a).

É no quadro de tal postura que os protestantes querem alertar a opinião pública e as autoridades para o fato de que “as possibilidades abertas pela medicina reprodutiva colocam formidáveis problemas morais e que algumas dessas possibilidades, como a GPA ‘barriga de aluguel’, devem ser descartadas” (Fédération Protestante de France, 2021a). Autorizar a “barriga de aluguel” seria, segundo a FPF, desconsiderar os interesses da criança e abrir caminho para a comercialização da reprodução. Quanto ao alargamento da procriação medicamente assistida aos casais de homossexuais e às solteiras, ao manifestar não uma recusa, mas, sim, relutância em face desta institucionalização da possibilidade de ter filhos sem pai, a FPF considera estar em seu papel de “vigia da República”.

Comprometida com a causa ecológica, sobretudo desde a COP21, a FPF publicou duas importantes cartilhas sobre o tema em 2015: uma de um grupo de reflexão sobre as mudanças climáticas, a outra intitulada *Terre crée, terre abîmée, terre promise: ecologie et théologie en dialogue*⁵. O papel de vigia estende-se à terra habitada.

Podemos dizer que, pela forma como se posicionam e exprimem as suas “reflexões” e “interpelações” – estes termos são deliberadamente escolhidos –, os protestantes da França, para além de serem visceralmente críticos dos magistérios eclesiásticos, correspondem perfeitamente à inclinação habermasiana que vimos em Emmanuel Macron. Acostumados à condição de minoria e apegados à separação entre Igreja e Estado, eles interpelam e alertam. O papel de vigia lhes convém.

Mesmo que os protestantes evangélicos, como se pode constatar no documento de 2018 intitulado *Quel monde voulons-nous pour demain? Contribution du Conseil National des Évangéliques de France* sur

5 N.T.: Terra criada, terra danificada, terra prometida: ecologia e teologia em diálogo.

*la bioéthique*⁶, exprimam mais claramente suas diferenças/divergências com os desenvolvimentos contemporâneos, eles integram também a laicidade do Estado e a secularização da sociedade. Embora compartilhem as mesmas interrogações com os reformados luteranos, eles as transformam mais em posições afirmativas. Os evangélicos também assumem o papel de vigias, mas se comunicam mais intensamente que os reformados luteranos e entram em contato mais direto com os seculares para defender suas posições. Dificilmente há evangelicalismo político na França diretamente envolvido em lutas pelo poder político. O evangelicalismo francês está longe do evangelicalismo de Jair Bolsonaro ou dos evangélicos norte-americanos.

A mobilização macroniana contra o “separatismo islamista”

Depois de denunciar o “comunitarismo” em diversas ocasiões, o presidente impôs o termo “separatismo” no debate público. E fê-lo em dois discursos substanciais em que expôs a estratégia que queria implementar para lutar contra o Islã radical e prevenir ataques terroristas: o primeiro discurso em fevereiro de 2020, na Alsácia, e o segundo em outubro de 2020, na região de Paris.

Foi durante o discurso proferido em Mulhouse (Haut-Rhin) em 18 de fevereiro de 2020 que o presidente Macron explicou por que preferia falar de “separatismo” em vez de “comunitarismo” para designar o fenômeno contra o qual pretendia lutar. Ele entende por “separatismo” “um desejo de sair da República, de não mais respeitar suas regras, um movimento de retirada que, por crenças e pertencimentos, visa sair do campo republicano”. Esse fenômeno que ameaça a nossa convivência, que quer separar-se da República, que não reconhece os seus valores e as suas normas, não é o Islã, é o islamismo, o “separatismo islamista”. A República francesa conta com “comunidades”, e muitas identidades comunitárias ligadas a um país de origem, a uma cultura, a uma religião, a uma família de pensamento são compatíveis com a República. Não se trata, cuida de especificar o presidente, de estigmatizá-los. É por isso

6 N.T.: *Que mundo queremos para amanhã? Contribuição do Conselho Nacional de Evangélicos da França sobre bioética.*

que Emmanuel Macron não quis falar em “comunitarismo”, termo que o incomodava. O termo “separatismo”, além de suscitar incompreensões e mal-entendidos na imprensa anglo-saxônica⁷, também incomodou vários comentaristas na França. O islamologista Rachid Benzine (2020), em uma coluna no *Le Monde* de 22 de fevereiro de 2020, observou em particular que, enquanto certos grupos muçulmanos defendiam a separação da sociedade, outros, como a Irmandade Muçulmana, promoveram não uma separação da sociedade, mas sua islamização. E, então, observou Rachid Benzine, nomear as coisas também ajuda a fazê-las acontecer. Nesse discurso de Mulhouse, o presidente diz que está construindo sua luta contra o separatismo islamista em torno de quatro pilares: 1) a luta contra as influências estrangeiras na escola e nos locais de culto; 2) a organização da fé muçulmana no quadro da laicidade; 3) o combate a “todas as manifestações de separatismo islamista e ao retraimento comunitário que ele gera”; 4) o deslocamento da República para onde – reconhece o presidente – ela “renunciou um pouco”, como se tivesse preterido certos *quartiers* em relação a outros. Emmanuel Macron apela, assim, a uma “reconquista republicana” que coloque uma rede associativa republicana no lugar das redes islamistas que dominam em certos *quartiers*. Nesse discurso na Alsácia, ele declarou que “na República, nunca devemos aceitar que as leis da religião possam ser superiores às leis da República. É simples assim”. Realmente? É, a nosso ver, mais complicado do que parece à primeira vista porque muitos crentes, embora respeitando as leis da República, pensam que a lei de Deus é superior à lei dos homens. E, no entanto, isso não os torna terroristas. Ao opor “lei das religiões” e “lei da República” como alternativa que obriga a escolher uma em detrimento da outra, o presidente oblitera o fato de que, nas sociedades secularizadas, o regime de convivência não é o da República *ou* o da religião, mas o da República *e* o da religião. No final de seu discurso em Mulhouse, Emmanuel Macron declara pensar que poderíamos ser “fraternalmente autoritários em nosso país”. Veremos a seguir que esta fórmula parecerá premonitória quanto ao aspecto autoritário, mas muito pouco no que concerne ao aspecto fraternal.

⁷ Um mal-entendido que chegou a um erro de tradução de um jornalista do *Financial Times*, que atribuiu ao presidente francês a sua vontade de lutar não contra o “separatismo *islamista*”, mas contra o separatismo *islâmico*”. O presidente Macron reagiu vigorosamente com uma carta aberta publicada em 11 de maio de 2020 no jornal britânico.

O segundo discurso do presidente Macron anunciando a elaboração de um projeto de lei contra o “separatismo islamista” foi feito em 2 de outubro de 2020 na cidade de Les Mureaux (Yvelines), nos subúrbios parisienses⁸. Nesse discurso, ele confirmou que queria controlar mais de perto os grupos religiosos que, por favorecerem a fidelidade religiosa em detrimento da fidelidade à comunidade nacional, representariam um perigo para a nação, o perigo de um comunitarismo separando os fiéis religiosos de outros membros da comunidade nacional. Se no texto da Lei de agosto de 2021⁹ não se nomeia nenhum grupo religioso em particular – como não poderia ser, pois há obrigação de neutralidade –, no discurso de Les Mureaux, o presidente designou explicitamente os grupos religiosos que estavam sendo visados, ou seja, todos os grupos muçulmanos que incorporam um “separatismo islamista”. A julgar por este trecho:

O que temos de enfrentar é o separatismo islamista. É um projeto político-religioso consciente, teorizado, que se materializa em repetidos desvios dos valores da República, que resultam muitas vezes na constituição de uma contrassociedade e cujas manifestações são a desescolarização das crianças e o desenvolvimento de práticas esportivas, culturais e comunitárias que servem de pretexto para ensinar princípios que não obedecem às leis da República. É a doutrinação e, por meio dela, a negação dos nossos princípios, da igualdade entre mulheres e homens, da dignidade humana. O problema é essa ideologia, que afirma que suas próprias leis são superiores às da República. E tenho dito muitas vezes, não peço a nenhum dos nossos cidadãos que creiam ou não, que creiam pouco ou moderadamente, isso não é da conta da República, mas peço a cada cidadão, qualquer que seja sua religião, que respeite absolutamente todas as leis da República. E há neste islamismo radical, já que é o cerne do assunto, vamos abordá-lo e nomeá-lo, uma vontade reivindicada, exibida, uma organização metódica para contrariar as leis da República e para criar uma ordem paralela, para erigir outros valores, desenvolver outra organização da sociedade, separatista a princípio, mas cujo objetivo final é assumir o controle completo. E é isso que nos faz gradualmente rejeitar

⁸ A escolha da cidade de Les Mureaux (33 mil habitantes, vários prefeitos de esquerda) não é por acaso. Essa é uma cidade com vários “*quartiers sensibles*”, que, na sequência de ataques amplamente divulgados, há tempos recebeu a reputação de “cidade perigosa”. Por conta disso, os seus *quartiers sensibles* foram beneficiados de grandes programas de reabilitação urbana, o que melhorou claramente a sua imagem.

⁹ Lei de 24 de agosto de 2021, confirmando o respeito aos princípios da República.

a liberdade de expressão, a liberdade de consciência, o direito à blasfêmia. Que, insidiosamente, nos conduz à radicalização (Macron, 2020).

Diante desse islamismo radical que ameaça a coesão de nossa sociedade e mina seus valores fundamentais, devemos opor, acredita Emmanuel Macron, “um patriotismo republicano”. Trata-se de gerir a pluralidade cultural e religiosa por meio da integração cívica, reforçando a integração social pela integração cívica. Isso evoca a noção de “patriotismo constitucional” como foi desenvolvida por Jürgen Habermas (Heine, 2011), exceto que o último dissocia a noção de “patriotismo constitucional” do nacionalismo, colocando-se na perspectiva de um Estado pós-nacional. Ao passo que a noção de “patriotismo republicano” de Emmanuel Macron tem uma forte dimensão nacional, a integração cívica republicana sendo ao mesmo tempo uma integração cultural com dimensão nacional. Nesse discurso de Les Mureaux, o presidente pede “um despertar republicano” organizado em torno de cinco pilares: a neutralidade dos serviços públicos; as associações; a escola; um Islã iluminista; o cultivo do amor à República. Sobre cada um desses pilares podemos destacar que a prerrogativa não é exclusiva do Estado. É o caso das *associações* que constituem um vasto terceiro setor entre os indivíduos e o Estado, uma sociedade civil rica em toda a sorte de diversidades, atividades e iniciativas que traduzem uma vida social multifacetada. Assim é a *escola*, que é ao mesmo tempo uma instituição do Estado, a escola da República, mas também a escola da nação em toda a diversidade das populações que acolhe e das expectativas educativas uns dos outros. Quanto ao *Islã iluminista*, se entendermos o interesse que o Estado tem nele, não cabe ao Estado promover esta ou aquela versão do Islã; deve limitar-se – e isso não é o mesmo que não fazer nada – a fazê-lo respeitar as leis e a ordem pública. Por outro lado, o Estado cumpre plenamente o seu papel se se trata de promover o ensino e a investigação universitária em islamologia e se se trata também de permitir que os futuros líderes religiosos exerçam o seu ministério conhecendo os principais fundamentos históricos, sociológicos e jurídicos que caracterizam o exercício da liberdade de culto na França. A *neutralidade dos serviços públicos*, elemento essencial da laicidade do Estado, dos funcionários públicos e dos próprios serviços públicos, deve ser capaz de

explicar o legado da história, o fato de as nossas cidades e os nossos campos, assim como o nosso calendário e os feriados, estarem crivados de vestígios e signos referentes a séculos de impregnação do cristianismo em nosso território. O quinto pilar, *cultivar o amor à República*, é o mais problemático, até porque, como admite o presidente, há “*quartiers* onde não se cumpriu a promessa da República”, onde “nós mesmos construímos o nosso próprio separatismo”. Trata-se, portanto, da “guetização”. Como fazer que as pessoas amem uma República “guetizada”, onde os imigrantes, principalmente se forem muçulmanos, são discriminados para ter acesso a um emprego ou se beneficiar de habitação? Como fazer as pessoas amarem a República por meio de seu hino nacional, das cores de sua bandeira, de suas cerimônias, de sua liturgia secular? “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, a trilogia do lema republicano, representa um desafio considerável. Como implementá-la concretamente? Se o Estado pode garantir o respeito pelas liberdades e garantir a igualdade de direitos e deveres para todos, mais difícil é a geração da fraternidade. Isso não pode ser decretado, pois é constantemente construído e desconstruído na vida social.

A defesa macroniana de uma laicidade de desconfiança em relação ao religioso

Concebida para lutar contra o islamismo radical e sua influência em vários *quartiers* ditos “sensíveis”, uma lei não poderia visar apenas ao Islã; como lei da República, só poderia prever medidas relativas a todas as religiões. Nenhuma menção ao Islã é, portanto, feita nessa lei, que também não usa o termo “separatismo”, mesmo que a prática continue a falar de “lei contra o separatismo”. No entanto, existe o chamado delito de separatismo que visa “proteger eleitos e funcionários públicos contra ameaças ou violência para obter uma isenção ou uma aplicação diferenciada das regras do serviço público” (France, 2021). As medidas para combater uma das expressões do Islã, a do islamismo radical, deveriam, dessa forma, afetar todas as religiões. Quanto à laicidade, o fato de redefinir não apenas seus contornos, mas sua concepção geral no “espelho” do “separatismo islamista”, levaria à transformação de uma

laicidade liberal em uma laicidade securitária, preocupada em controlar os grupos religiosos e suas atividades. Passamos na França de uma laicidade de confiança para uma laicidade de desconfiança em relação à religião. Em flagrante contradição com o que havia indicado em 2018 em seu discurso no Collège des Bernardins, ou seja, não querer opor um “credo republicano” às religiões, Emmanuel Macron de fato se comprometeu com essa linha. Como prova disso, a criação em outubro de 2020 de uma “unidade de contradiscurso republicana” (UCDR), uma agência de contrapropaganda imobiliária influenciada pela Primavera Republicana¹⁰ que funcionou no vácuo sob a autoridade do administrador departamental Christian Granet. As práticas e a eficácia dessa unidade foram seriamente postas em causa em 2023 na sequência da falta de transparência e da má gestão das receitas financeiras do fundo “Marianne”, destinado a lutar contra o separatismo (cf. Maad; Ayad; Laurent, 2023). Que uma tal agência tenha existido sob a presidência de Emmanuel Macron, isso é um ponto que levanta questões. O fato de terminar em fracasso é, a nosso ver, indicativo dos desmandos da República quando esta se coloca como verdade absoluta, julgando que todos os meios são bons para lutar contra seus inimigos. Sim, presidente Macron, você estava certo ao apontar em 2018 que o Estado não deveria opor um “credo republicano” às religiões. Ao legalizar a laicidade securitária com a votação da Lei de 24 de agosto de 2021, não se escapou, porém, ao pressuposto de que a República deve ser particularmente cautelosa com a religião, e de que ela tem, como uma cidadela sitiada, de se radicalizar para defender os seus valores e garantir a lealdade de seus cidadãos. Não é certo, a nosso ver, que essa seja a melhor forma de servir a República.

Apresentando a publicação de um volume da *Revue du Droit des Religions* dedicado à apresentação e à análise da Lei de 24 de agosto de 2021 “consolidando os princípios da República”, os juristas Vincente Fortier e Gérard Gonzalez (2022) julgam duramente essa lei na qual veem “uma colcha de retalhos normativa” que compreende “um grande número de medidas díspares”. Segundo eles,

10 Movimento político criado em 2016 que, veiculando concepções laicistas da laicidade nas redes sociais, trabalhou para desqualificar como “cúmplices” dos islamistas radicais todos os defensores de uma abordagem mais liberal da laicidade e de uma consideração mais nuançada das diferentes sensibilidades muçulmanas.

A percepção dominante do pacote legislativo adotado é a sua função essencialmente repressiva, potencialmente liberticida que, sob o pretexto de lutar contra um mal que vem à tona sem nunca ser nomeado (o extremismo islâmico) toca o núcleo de um certo número de liberdades (Fortier; Gonzalez, 2022, p. 11).

Quatro das principais leis relativas às liberdades são alteradas pela Lei de 24 de agosto de 2021: a Lei de 1881 sobre a liberdade de imprensa, a de 1882 sobre o ensino primário obrigatório, a de 1905 sobre a separação entre igrejas e Estado, e a de 1907 sobre o exercício público do culto.

Todas essas modificações vão no sentido de um controle acentuado do Estado, nada menos que isso. A defensora de direitos¹¹ Claire Hédon assinala no seu parecer nº 21-01, de 12 de janeiro de 2021, “que o objetivo fixado pelo texto de reforço dos princípios republicanos se assenta essencialmente em disposições de caráter repressivo”, que “mais de um terço dos artigos visam reforçar os mecanismos de controle e quase um quarto define penas de prisão”. Em entrevista concedida ao jornal *La Croix* em 25 de janeiro de 2021, Philippe Portier observa que “a laicidade inicialmente concebida no espírito de Briand e Jaurès como um regime de proteção das liberdades se vê transformada em um instrumento de controle de opiniões e crenças religiosas em nome dos valores que o Estado define” (*apud* Gorce, 2021). Alguns poderiam esperar, por parte de movimentos e organizações particularmente ligados à laicidade, uma recepção positiva dessa lei que pretende fortalecer o respeito pela laicidade. Longe disso, essas organizações e esses movimentos não apenas não aprovam as medidas que a lei recomenda, mas as veem como uma “deriva securitária” da laicidade, como evidencia o comunicado conjunto assinado em 8 de dezembro de 2022 pela Liga dos Direitos Humanos, pela Federação Nacional do Livre Pensamento, pela Vigia da Laicidade, pela Solidariedade Laica e pela União Racionalista. Esses movimentos e essas organizações preocupam-se com “o futuro de uma laicidade que se tornou aos olhos dos poderes públicos um instrumento de constrangimento e conformação”, denunciam “um desvio securitário, às vezes até tingido de xenofobia, que nada tem a ver

11 A Defensoria de Direitos é uma instituição estatal independente criada em 2011. Sua missão é dupla: 1) defender as pessoas cujos direitos não são respeitados; 2) permitir igualdade para todos no acesso aos direitos.

com a laicidade conforme assumida pela nossa Constituição de 1958” e deploram que, para alguns, “a laicidade teve de se transformar em marcador de identidade mediante uma extensão da neutralidade da administração pública para, potencialmente, todo o campo social”.

Esses vigorosos posicionamentos e a qualidade das pessoas civis ou jurídicas que são seus autores atestam que muitas medidas previstas nessa lei colocam problemas tanto para advogados quanto para atores sociais e religiosos da área. Claro que tudo depende da forma como a lei e os seus decretos de execução são interpretados e colocados em prática. No desejo legítimo de lutar contra o separatismo islamista, obviamente corremos o risco de infringir algumas liberdades fundamentais. À liberdade de associação primeiro (1), à liberdade de culto em seguida (2) e à liberdade de educação finalmente (3).

1) As associações representam um terceiro setor entre os indivíduos e o Estado. O seu dinamismo deve-se muito à sua liberdade, ao fato de serem lugares onde os indivíduos se envolvem em atividades e causas que os interessam, que correspondem às suas convicções e que os motivam a agir. Embora possam beneficiar-se de financiamento público, “não pretendem, como tal (Hédon, 2021, p. 3), refletir as opções de um governo, as prioridades do Estado, as preferências políticas de uma maioria autárquica”. Continua a defensora de direitos:

Ao condicionar a atribuição de subsídios à assinatura de um “*contrato de compromisso republicano*” [...] [nós] operamos uma inversão, colocando as associações em uma posição em que não são mais simplesmente instadas a não cometer uma infração, mas também a se comprometer positiva e explicitamente, em seus objetivos como em sua organização, com princípios que são os do poder público. Parece-nos que tal inversão corre o risco de desvirtuar parcialmente o estatuto das associações que são terceiros essenciais entre o cidadão e as autoridades públicas.

A propensão iria no sentido de uma estatização das associações, uma vez que teriam um financiamento público mínimo. Isso as forçaria a se tornarem defensoras da ação do governo, convertendo-se em retransmissores do Estado e seu próprio caráter tendendo a desaparecer. Esta é uma clara violação das liberdades de associação. Segundo os soci-

ólogos Antonio Delfini e Julien Talpin, membros do Observatório das Liberdades Associativas, a Lei de 24 de agosto de 2021 institucionaliza a “desconfiança em relação às associações” e amplia as possibilidades de sua dissolução administrativa (Delfini; Talpin, 2023).

2) A Lei de 24 de agosto de 2021 introduz um enquadramento reforçado das associações de culto. Modifica, em vários pontos, a lei de separação das igrejas e do Estado de 1905. De uma lei de liberdade, passa-se a “uma lei de constrangimentos e múltiplos controles”, como assinalam dirigentes das igrejas cristãs (católica, protestante, ortodoxa) em artigo de opinião publicado no *Le Figaro* em 9 de março de 2021 (Collectif Collectif, 2021). Controles financeiros, em particular de doações do exterior, controles do carácter cultural das associações, cujo objetivo é precisamente o “exercício do culto”. Neste ponto específico, passamos de um sistema declarativo para um sistema de autorização concedida pelo administrador departamental, a quem cabe verificar a natureza efetivamente cultural da associação. Com o reconhecimento do carácter cultural sendo válido por cinco anos, o procedimento deve ser refeito a cada cinco anos. Além dos limites concretos desse controle para os serviços da prefeitura, os critérios para determinar o alcance do culto podem ser difíceis de estabelecer. Há também a questão das habilidades para fazê-lo. Existe um sério risco de o Estado vir a interferir na qualificação do que é cultural. Outro ponto delicado é relativo ao respeito à organização interna de cada culto religioso, conforme garantido pelo artigo 4º da Lei de 1905. Nos estatutos das associações culturais, Lei de 2021, que prevê a existência de um ou mais “órgãos deliberativos”, alguns veem um risco de interferência na organização interna dos cultos.

3) O terceiro elemento, finalmente, diz respeito à educação domiciliar, possibilidade permitida desde a Lei Ferry de 28 de março de 1882. No entanto, a Lei de 2021 sujeita essa possibilidade a uma autorização prévia que substitui o regime de declaração. Em outras palavras, não é apenas a educação que é obrigatória, é a educação na escola que também se torna obrigatória, salvo algumas exceções que permitem derrogações a ela. Entre as razões que dão direito à educação domiciliar não estão as convicções filosóficas e religiosas dos pais. As únicas razões pelas quais podemos ter uma inscrição derogatória de uma criança numa família

são: o estado de saúde ou de deficiência da criança; a prática intensiva de atividades esportivas ou artísticas; o desabrigo da família; ou se a situação específica da criança motive o projeto educativo. Essa ausência do motivo “convicções filosóficas ou religiosas dos pais” é muito significativa, pois parece sugerir que o Estado e sua escola pública têm o monopólio do sentido. A educação nacional francesa acabou admitindo que as escolas privadas sob contrato de associação poderiam participar da educação escolar pública, mantendo seu próprio caráter de estabelecimentos confessionais. Sobre esse assunto, a França não está imune a uma condenação em escala europeia. Com efeito, tanto a Convenção Europeia dos Direitos do Homem como a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia mencionam o direito dos pais de educar os seus filhos de acordo com as suas convicções filosóficas ou religiosas.

Diante de uma laicidade de desconfiança, o protestantismo alerta e contesta

Durante toda a fase de elaboração da Lei de 24 de agosto de 2021, os protestantes foram fortemente mobilizados por meio da Federação Protestante da França e sua Comissão “Lei e Liberdade Religiosa” para acompanhar o processo de elaboração da lei passo a passo e reagir a tempo de enviar suas observações e, acima de tudo, suas críticas. Nessa ocasião, desenvolveram uma expertise jurídica baseada no conhecimento aprofundado da história e da situação jurídica das igrejas protestantes. Juntando, com base em sua própria análise, as críticas expressas por diferentes lados, chegaram a um verdadeiro questionamento do projeto de Governo, um projeto imediatamente percebido como potencialmente liberticida. Os protestantes, que já em 1905 concordaram em organizar o seu culto no quadro das associações de culto previstas na Lei de 1905 que separou a Igreja do Estado; os protestantes, que, em várias ocasiões, se alegraram ao constatar que uma interpretação e uma aplicação liberais prevaleceram na Lei de 1905; os protestantes franceses, conhecidos por seu apego visceral à laicidade do Estado e da escola, descobriram com espanto que, sob a presidência de Emmanuel Macron, a implantação de uma laicidade securitária de rígido controle das atividades religiosas considerava a religião

como uma ameaça à República. No entanto, o presidente Macron fez questão de dizer em seu discurso no Collège des Bernardins em 9 de abril de 2018: “Não sou nem o inventor nem o promotor de uma religião de Estado que substitui a transcendência divina por um credo republicano”. Com a Lei de 24 de agosto de 2021 e seu “contrato de compromisso republicano”, o presidente não se desviou nessa direção? Apegados à República e ao seu lema “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, os protestantes concordam fundamentalmente em reforçar os princípios da República, mas “com respeito pela liberdade de associação e liberdade de culto”, liberdades às quais se encontram visceralmente ligados. Se todas as religiões foram críticas ao projeto de lei finalmente votado e aprovado, foi o protestantismo o mais vigoroso contestador. Como interpretar essa constatação? Principalmente pelo fato de ser o protestantismo a religião que conta com o maior número de associações de culto ao abrigo da Lei de 1905 (cerca de 4 mil das 5 mil que existem); o catolicismo, na sequência de sua recusa dessas associações de culto de 1905 que não consideravam a estrutura hierárquica da Igreja Católica, contava, por sua vez, desde 1924, com pouco mais de cem associações de culto diocesanas organizadas sob a autoridade do bispo. As mudanças feitas na Lei de 1905, bem como certas mudanças feitas na Lei de 1901, têm um impacto mais direto nas igrejas protestantes. Os reputados “bons alunos” da laicidade sentem-se mal recompensados por sua fidelidade à Lei de 1905. Em diversas ocasiões, têm a sensação, sobretudo por serem minoria, de terem sido esquecidos pela história.

A mobilização protestante tomou a forma de um documento de quinze páginas da Federação Protestante da França (FPF) intitulado *Le protestantisme alert et conteste: éléments de plaidoyer* [O protestantismo alerta e contesta: elementos de defesa], veiculado no outono de 2020 e depois em janeiro de 2021 em uma versão atualizada (Fédération Protestante de France, 2021b)¹². Nesse documento apresentado às autoridades e amplamente divulgado, a FPF denuncia o aumento do controle estatal sobre todas as associações e o aumento específico dos constrangimentos contra as associações de culto, e interpela o governo sobre as disposições propostas. O conjunto é, segundo ela, “discriminador e

¹² Para a mídia, a FPF divulgou comunicado publicado em *Les Echos* em 8 de dezembro de 2020, reproduzido em *Opinion e La Croix* em 9 de dezembro de 2020.

estigmatizante” em relação às religiões. O pastor François Clavairoly, presidente da FPF até 2022, julga severamente a Lei de 24 de agosto de 2021. Ele a vê como um “reforço do controle administrativo”, uma “suspeita da fidelidade republicana ao culto”, “uma forma de neutralização religiosa da sociedade aqui consagrada por uma lei regressiva em relação às disposições e ao espírito liberal da Lei de 1905”. Em carta dirigida ao presidente Macron em 27 de abril de 2022, um dia após sua reeleição, o pastor Clavairoly não hesitou em solicitar “a revogação das disposições da Lei de 24 de agosto de 2021 que são adicionais ao que a Lei de 1905 contém e que suspeita e constrange as associações de culto”.

O protestantismo evangélico não ficou de fora. Em 11 de outubro de 2022, o Conselho Nacional de Evangélicos da França, juntamente com a Aliança Evangélica Europeia, a Aliança Evangélica Mundial e a Federação Batista Europeia, apresentaram um relatório sobre a liberdade religiosa na França ao Conselho de Direitos Humanos da ONU. Esse relatório denuncia “a mudança para uma ‘laicidade de vigilância’ dos cultos que pode minar a liberdade de religião” (Conseil National des Évangéliques de France, 2022). Os protestantes, vigias da República? Sem nenhuma dúvida. Mas talvez ainda mais vigias da democracia liberal. Críticos do magistério romano, eles também são críticos quando o magistério se torna republicano.

Conclusão

Que balanço podemos extrair da aplicação da lei contra o separatismo? Uma “avaliação provisória e incerta”, segundo Bernard Gorce, jornalista que ecoa em *La Croix* de 6 de abril de 2023 o relatório apresentado dois dias antes à Assembleia Nacional por Sonia Backès, secretária de Estado encarregada da cidadania. Mais de 3 mil operações de controle foram realizadas, e onze escolas particulares fora do contrato e sete locais de culto foram temporariamente ou definitivamente fechados. Durante o debate que se seguiu à apresentação do relatório da secretária de Estado, foram feitas observações interessantes sobre as medidas relativas à vida associativa. O conjunto do mundo militante, avaliou um deputado comunista, mantém “uma relação de desconfian-

ça” com o poder público. Quanto ao “contrato de engajamento republicano”, “ele erra o alvo”, porque, como notou um deputado socialista, as associações são as mais controladas. Quanto ao poder que os administradores departamentais têm de pedir o cancelamento de um subsídio concedido a uma associação, isso dá lugar a abusos, disse um eleito. Das 6 mil recusas de educação domiciliar pronunciadas em 2022, apenas um em cada dez casos seria motivado por uma suspeita de radicalismo religioso. Temos o direito de questionar o caráter necessário e proporcional, em relação ao objetivo pretendido, das medidas previstas. Reforçar o papel do Estado e dos seus agentes é a solução? E o despertar republicano é a única forma de conseguir isso? Querendo esperar tudo da ação do Estado e dos poderes públicos, corremos o risco de nos decepcionar regularmente porque se espera demais deles. O despertar republicano só terá alguma eficácia se acompanhar com confiança uma sociedade civil borbulhante de iniciativas e que já saiba aproveitar os melhores lucros da globalização e das inovações tecnológicas. Quanto ao acesso ao universal, a República não é o único vetor. Muitas associações seculares e religiosas sensibilizam e formam jovens e idosos para alargar os seus horizontes e descobrir a diversidade de formas de viver e fazer sociedade. A República não tem o monopólio do universal. Se o despertar republicano significa “fora da República não há salvação”, enfraquece-se ele mesmo. Um “despertar” republicano é bem-vindo, mas pensar que esse despertar por si só será suficiente para lutar contra o “separatismo islamista” e outros comunitarismos é ilusório. Não é opondo um comunitarismo nacional a um comunitarismo religioso que conseguiremos enfraquecer os comunitarismos, mas, sim, encorajando todas as incubadoras seculares e religiosas de solidariedade e de fraternização.

Referências bibliográficas

BAUBÉROT, Jean. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris: Ed. du Seuil, 2004.

BAUBÉROT, Jean. *Les sept laïcités françaises: le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

BENZINE, Rachid. “Séparatisme islamiste”: “le mot et son contenu sont loin de pouvoir nommer toute la réalité”. *Le Monde*, 20 février 2020.

COLLECTIF COLLECTIF. Loi séparatisme: l’appel des Églises chrétiennes, inquiètes pour leur liberté. *Le Figaro*, 9 mars 2021.

CONSEIL NATIONAL DES ÉVANGÉLIQUES DE FRANCE. Rapport sur la liberté de religion en France. *CNEF*, 15 octobre 2022. Disponible em: <https://www.lecnef.org/articles/106075-rapport-sur-la-liberte-de-religion-en-france>.

DELFINI, Antonio; TALPIN, Julien. Ligue des droits de l’homme: “La répression des associations constitue l’ultime facette d’un mépris postdémocratique assumé. *Le Monde*, 20 avril 2023.

FÉDÉRATION NATIONALE DE LA LIBRE PENSÉE; LIGUE DES DROITS DE L’HOMME; SOLIDARITÉ LAÏQUE ; UNION RATIONALISTE; VIGIE DE LA LAÏCITÉ. Communiqué commun pour une laïcité de liberté et d’émancipation. *Fédération Nationale de la Libre Pensée*, Paris, 8 décembre 2022. Disponible em: <https://www.fnlp.fr/2022/12/08/communique-commun-pour-une-laicite-de-liberte-et-demancipation/>.

FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE (dir.). Éthique et protestantisme: éléments de réflexion. Lyon: Éditions Olivétan, 2021a.

FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE. *Le protestantisme alerte et conteste*: éléments de plaidoyer. Paris: Fédération Protestante de France, 2021b. Disponible em: <https://www.protestants.org/articles/67406-plaidoyer-contre-le-projet-de-loi-le-protestantisme-alerte-et-conteste>.

FORTIER, Vincente; GONZALEZ, Gérard. Introduction. *Revue du Droit des Religions*, n. 13, p. 11-15, 2022.

FRANCE. Loi n° 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République. Disponible em: <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000043964778>.

GORCE, Bernard. Séparatisme: “la laïcité devient un instrument

de contrôle des croyances”. Entretien. *La Croix*, 25 janvier 2021. Disponible em: <https://www.la-croix.com/France/Separatisme-laicite-devient-instrument-controle-croyances-2021-01-25-1201136873>.

GORCE, Bernard. Loi séparatisme: un bilan provisoire, incertain et fustigé par les oppositions. *La Croix*, 6 avril 2023. Disponible em: <https://www.la-croix.com/France/Loi-separatisme-bilan-provisoire-incertain-fustige-oppositions-2023-04-06-1201262471>. Acceso em:

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix. Paris: Gallimard, 2008.

HÉDON, Claire. Avis du Défenseur des droits n° 21-01. *Défenseur des droits*, Paris, 12 janvier 2021. Disponible em: https://juridique.defenseurdesdroits.fr/doc_num.php?explnum_id=20384.

HEINE, Sophie. Jürgen Habermas et le patriotisme constitutionnel. *Politique: Revue Belge d'Analyse et de Débat*, 14 octobre 2011.

HOUDAILLE, Clémence; HOFFNER, Anne-Bénédicte; TRESKA, Malo; MALZAC, Marie. Qu'attendent les responsables religieux d'Emmanuel Macron? *La Croix*, 12 décembre 2017.

LA PREMIÈRE ministre Élisabeth Borne a réuni l'instance annuelle de dialogue entre le Gouvernement et l'Église catholique. *Église catholique em France*, 14 mars 2023.

LES VŒUX d'Emmanuel Macron aux autorités religieuses. *La Croix*, 4 janvier 2018.

MAAD, Assma; AYAD, Christophe; LAURENT, Samuel. Aux origines du fonds Marianne, les errances d'une unité de "contre-discours" d'Etat. *Le Monde*, 3 juin 2023.

MACRON, Emmanuel. Déclaration de M. Emmanuel Macron, président de la République, sur la lutte contre les séparatismes, Les Mureaux le 2 octobre 2020. *Vie publique*, 2 octobre 2020.

MACRON, Emmanuel. Déclaration de M. Emmanuel Macron, Président de la République, sur le protestantisme, la laïcité et sur les

défis du monde contemporain, à Paris le 22 septembre 2017. *Vie publique*, 22 septembre 2017.

PORTIER, Philippe. Démocratie et religion: la contribution de Jürgen Habermas. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 277, p. 25-47, 2013.

PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin, 2021.

**PARTE II:
LAICIDADE SOB BOLSONARO**

BOLSONARO E A LAICIDADE BRASILEIRA¹

Ari Pedro Oro

Durante o seu mandato como presidente da República (2019-2022), Jair Messias Bolsonaro pronunciou em vários momentos frases que faziam referência à laicidade do Estado e à condição cristã sua e da sociedade brasileira. Vejamos algumas dessas frases, repetidas em diversas ocasiões. Por exemplo, em 10 de julho de 2019, na Câmara dos Deputados, disse: “o Estado é laico, mas somos cristãos”². Em 16 de setembro de 2020, postou no Twitter: “O Estado é laico, mas o nosso governo é cristão”³. Em 9 de julho de 2022, em São Paulo, na Marcha para Jesus, afirmou: “Vivemos num país laico, mas o seu presidente é cristão”⁴. E em 7 de setembro de 2022, no Rio de Janeiro, sentenciou: “Nós somos um governo que sabemos que o nosso Estado é laico, mas seu presidente é cristão!”⁵.

Essas frases ditas por Bolsonaro me conduzem a fazer quatro observações e a levantar duas perguntas.

1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada nas XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, na mesa redonda “A laicidade ao final do governo Bolsonaro”, realizada no Rio de Janeiro, em 9 de agosto de 2022.

Agradeço a Emerson Giumbelli a leitura e as sugestões aportadas ao texto.

2 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/bolsonaro-diz-que-indicara-para-vaga-no-stf-ministro-terrivelmente-evangelico.shtml>. Acesso em: 6 maio 2020.

3 Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/politica/2020/09/o-estado-e-laico-mas-nosso-governo-e-cristao-diz-bolsonaro-no-twit.html>. Acesso em: 5 maio 2022.

4 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/07/marcha-para-jesus-escancara-negligencia-da-esquerda-com-evangelicos.shtml>. Acesso em: 1º ago. 2022.

5 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/09/07/7-de-setembro-leia-na-integra-o-discurso-de-bolsonaro-no-rio.htm>. Acesso em: 8 set. 2022.

Observações

1) A regulação do religioso

Ao iniciar as frases afirmando que “o Estado é laico”, Bolsonaro remete ao princípio constitucional brasileiro de regulação do religioso⁶ que prevê a dissociação entre Igreja e Estado, acompanhada do princípio da liberdade de crença e culto.

Como sabemos, a laicidade foi oficialmente admitida na primeira Constituição Republicana, de 1891, após ter vigorado durante todo o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889) o catolicismo como religião oficial do país. O princípio da laicidade consta no artigo 72, parágrafo 7, da referida constituição quando diz: “Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência, ou aliança com o Governo da União ou o dos Estados”. O parágrafo 3 do mesmo artigo garante a liberdade religiosa nos seguintes termos: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto [...]” (Brasil, 1891).

A sétima constituição brasileira, promulgada em 5 de outubro de 1988, e que ainda está em vigor, em seu artigo 19, inciso I, reafirmou a separação entre igrejas e Estado e a liberdade religiosa, nos seguintes termos:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (Brasil, 2016, p. 25).

⁶ Essa expressão é recorrente entre cientistas sociais que se ocupam do tema da religião. Giumbelli (2016, p. 18) chama a atenção para “não confundir regulação com controle, embora eventualmente ela possa se traduzir nisso”, assim como “regulação não é o mesmo que regulamentação, embora, evidentemente, esta faça parte daquela” e, finalmente, não se pode restringir a aplicação da regulação às minorias. Ao contrário, regulação refere-se “a um conjunto mais amplo de concepções e expectativas que não se esgota em normatizações”. Trata-se de um “conjunto dos mecanismos e dispositivos que atingem os vários grupos religiosos nas suas transformações ao longo de um regime secularista” (Giumbelli, 2011, p. 6). Por isso mesmo, continua Giumbelli (2011, p. 8), “a laicidade ou o secularismo podem ser estudados como a resultante da conjunção desses dispositivos e processos de regulação do religioso”.

Vale observar, como Paula Montero (2022) destacou⁷, que a noção de liberdade religiosa surgiu em contextos históricos específicos, tendo assumido uma dimensão pluridimensional, detentora de sentidos diferenciados segundo os momentos e os atores ou as instituições que a acionam. E no que concerne ao Brasil, mais especificamente, Montero lembra que a expressão “liberdade religiosa” ou “de crença” não aparece de forma explícita em nenhuma constituição brasileira. Ainda, de acordo com Montero, atualmente a expressão é acionada tanto para defender a liberdade de crença quanto para justificar a intolerância religiosa⁸.

2) O Brasil cristão

Em segundo lugar, Bolsonaro, ao completar as frases mencionadas com a afirmação “somos cristãos”, aponta para a importância histórica e cultural do cristianismo na sociedade brasileira, com a particularidade de que o destaque recai na Igreja Católica, cujas lideranças, acompanhadas de membros da sociedade civil, têm se empenhado desde o início do século XX na articulação entre Estado laico e nação religiosa⁹, entre “ser católico” e “ser brasileiro” (Montero, 2009, p. 13), vindo, dessa forma, o catolicismo a assumir a condição de “modelo de religião e de culto religioso” (Mariano, 2011, p. 246). É importante destacar, porém, que, nas últimas décadas, devido às reconfigurações socioreligiosas ocorridas no país, especialmente com o forte crescimento evangélico (leia-se pentecostal) a partir da década de 1980, a equivalência ou a equação referida deixou de ser natural (Novaes, 2014)¹⁰. Isso não impediu que até não muitas décadas atrás a Igreja Católica comparecesse onipresente no espaço público e recebesse uma discriminação positiva de parte do

7 Originalmente, o texto de Montero consistiu em comunicação apresentada em um webinar ocorrido em 7 de novembro de 2022, promovido pela Fundação Fernando Henrique Cardoso, intitulado “Religião e Democracia no Brasil, os desafios a enfrentar”.

8 Só a título de exemplo, registro a observação feita por Ronildo Pacheco (2022), para quem, no Brasil atual, “lideranças cristãs de extrema direita e instituições como o Instituto Brasileiro de Direito e Religião e a Jocum (Jovens com uma Missão) entendem como defesa da liberdade religiosa [...] a defesa de uma supremacia cristã, em que a interpretação ultraconservadora e moralista do cristianismo deve pautar a ordem social e não impor limites, por exemplo, à assimilação cultural representada pela evangelização de povos originários”.

9 O efeito disso é, por exemplo, que, na década de 1930, a Igreja Católica “reivindicou estar ao lado da ‘nação’” (Giumbelli, 2006, p. 236) e, nessa condição, conseguiu introduzir na Constituição de 1934 o princípio da “colaboração recíproca”, que vigorou até a Constituição de 1967, entre o Estado e a Igreja Católica (Giumbelli, 2002), a qual alcançou o status de religião “quase oficial” (Mariano, 2001, p. 145).

10 Assim, já em 1994 Pierre Sanchis relativizava a ideia de o catolicismo continuar sendo a religião nacional. Para ele, mais importante do que essa equivalência seria analisar as formas diversificadas que a religião assume na cultura brasileira, para além do catolicismo.

Estado, em detrimento de outras religiões, como as mediúnicas, principalmente aquelas de matriz africana, que tenderam a receber uma discriminação negativa.

Seja como for, há um consenso entre os estudiosos de que, no Brasil, a secularização da sociedade não consistiu no refluxo da religião para a esfera do privado. Ao contrário, ela tem historicamente se mantido como uma dimensão importante da esfera pública, vigorando uma relação de proximidade entre Estado e igrejas, configurando uma laicidade colaborativa. Essa situação é assim sintetizada por dois autores que se debruçaram sobre a questão em nosso país. Para Marcelo Camurça (2018, p. 301), “a separação entre Estado/Igreja nunca deu como resultado a saída da religião da vida pública”; para Ricardo Mariano (2011, p. 254), “A separação republicana entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política”¹¹. Isso significa, continua Mariano (2011, p. 254), que “a laicidade não constitui propriamente um valor ou princípio nuclear da República brasileira”.

3) O presidente cristão

Em terceiro lugar, ao se dizer cristão – “o presidente é cristão” –, Bolsonaro acionava um pertencimento religioso genérico que visava encontrar receptividade e abrir vias de contato e diálogo tanto com católicos quanto com evangélicos. E, diga-se de passagem que após quatro anos de atuação no cargo de presidente, Bolsonaro conseguiu se equilibrar entre essas duas formações cristãs e, assim, manter em evidência uma dupla, mas ambígua, autoidentificação religiosa, com alguma inclinação para o lado evangélico, motivada pela importância pública assumida pela sua esposa evangélica e por sua relação estreita com lideranças evangélicas e sua ativa participação em eventos evangélicos ao longo do seu mandato, como veremos a seguir. Isso significa, como

¹¹ Este, aliás, não é somente o caso brasileiro. Como apontamos em outro lugar, “na atualidade, Estado, religião e sociedade mantêm relações marcadas menos pela oposição e mais por arranjos e conexões variadas” (Oro; Camurça, 2018, p. 15). Nesse sentido, referindo-se à Europa, sobretudo à França, Philippe Portier (2009, p. 62), por exemplo, observa que, atualmente, está se dando à religião “ao mesmo tempo um lugar na esfera pública do Estado que a República das origens lhe recusava”. Em outro texto, Portier (2018, p. 24) complementa, na mesma direção de Gauchet, afirmando que, a partir dos anos 1970-1980, os promotores de reivindicações identitárias “tem procurado afirmar, de maneira bastante inédita, até no ‘espaço público’, sua identidade religiosa”. Informo que todas as traduções dos textos em língua estrangeira são de minha autoria.

afirma Almeida (2019, p. 205), que a estratégia de Bolsonaro consistiu em se apresentar como “cristão sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico”. Ou, como sustentam Camurça e Zaquieu-Higino (2021, p. 228), como “alguém que não é definidamente nem católico nem evangélico, porém um autêntico cristão no qual ambos, evangélicos ou católicos conservadores se sentem reconhecidos”.

A esse propósito, vale mencionar uma pesquisa realizada junto a grupos religiosos acerca da percepção do pertencimento religioso de Bolsonaro. A pesquisa foi desenvolvida pela Genial/Quaest em meados de agosto de 2022 e comentada pela colunista Mônica Bergamo (2022). O levantamento mostrou que, entre os evangélicos, 50% acreditam que Bolsonaro é evangélico, 16% que ele é católico, 10% que ele não tem religião e 1% que ele é adepto das religiões de matriz africana. Já entre os católicos questionados, 32% acreditam que Bolsonaro é evangélico, e 17% que ele é católico.

4) Preeminência cristã sobre a laicidade

Enfim, chama atenção nas frases de Bolsonaro referidas a importância detida pela conjunção adversativa *mas*, presente em todas as sentenças. Trata-se de uma importante relativização, reveladora de que, na visão de Bolsonaro, o cristianismo assume uma preeminência em relação à laicidade. Em outras palavras, se historicamente a laicidade que tem vigorado no Brasil tem admitido a convivência e a relação colaborativa entre igrejas e Estado, entre religião e política, associada a uma secularização não confinadora do religioso na esfera privada, para Bolsonaro o Estado é laico, mas o cristianismo sobrepõe-se à laicidade. Portanto, o *mas* consiste numa estratégia discursiva capciosa que quebra o equilíbrio entre religião e Estado e coloca em destaque o cristianismo. Bolsonaro expressou claramente essa sua concepção em 13 de fevereiro de 2017, em Campina Grande, quando afirmou: “Não tem essa história de Estado laico não! O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude. As minorias têm que se curvar às maiorias”¹².

12 Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/jair-bolsonaro-brasil-estado-cristao-contra-se-mude-88394.html>. Acesso em: 5 maio 2022.

Questões

Retenho, das frases mencionadas, que têm como escopo o tema da laicidade, duas questões: que sentido contém o termo cristianismo nos discursos de Bolsonaro e qual é o seu entendimento de laicidade?

1) O sentido de cristianismo para Bolsonaro

Parece haver uma convergência entre os estudiosos de que, considerando o perfil ideológico conservador, moralista e de extrema-direita de Bolsonaro, quando ele afirma “nosso governo é cristão”, “o Estado é cristão”, “somos cristãos”, “o presidente é cristão”, a sua referência recai sobre a chamada “direita cristã”, ou seja, a parcela do cristianismo denominada geralmente, de forma mais ética do que êmica, “conservadora” e/ou “reacionária”¹³. Esta se encontra presente tanto no campo evangélico quanto no católico, mas também, como afirmam Camurça, Silveira e Andrade Junior (2020, p. 997), embora com incidência menor, em “setores conservadores do espiritismo e do judaísmo”¹⁴.

O conservadorismo religioso, como sabemos, constitui um amplo coletivo fragmentado, diverso, contraditório, controverso e heterogêneo, no tocante a tamanho, formação, afiliações, orientações doutrinárias, relações com a hierarquia eclesiástica, relações com autoridades e organismos de Estado, que integra, dialoga ou se aproxima, uns mais, outros menos, da chamada “onda conservadora”. Segundo Almeida (2018), essa onda ascendeu politicamente no país desde a década de 2010 e é atravessada por quatro linhas de força: economicamente

13 Camurça, Silveira e Andrade Junior (2020, p. 976) assim definem estes termos: “os conservadores são aqueles [...] [que] se dedicam a tentar conservar, e a repor, a visão de mundo lastreada na reação à modernidade. Os reacionários, por outro lado, dão um passo a mais, vão à guerra para restaurar uma suposta ordem, sob a hegemonia das instituições religiosas, no caso, cristãs, idealizada e inexistente, de vida social, moral, cultural, sexual, familiar e política”.

14 Em recente dissertação, defendida junto ao PPGAS/UFRGS, Lucas Vanni (2022) analisou sensibilidades católicas conservadoras em Porto Alegre e mostrou que, nesse universo, não se é essencialmente conservador, mas apenas relativamente. Ademais, a expressão é usada para delimitar, demarcar uma posição, uma diferença, em relação a outras tendências internas ao catolicismo. Para tanto, é comum alguém admitir ser *mais* ou *menos* conservador, em relação a outros grupos ou coletivos católicos. Por certo, essas considerações acerca do conservadorismo católico merecem ser levadas em conta nas observações etnográficas com outros segmentos religiosos, sobretudo evangélicos. Enfim, ainda seguindo sugestão de Vanni (2022), vale lembrar que não há uma equação direta e universal entre Bolsonaro e setores religiosos conservadores – evangélicos e católicos –, posto que a realidade tem mostrado a existência de religiosos conservadores não bolsonaristas e de religiosos não conservadores bolsonaristas.

liberal, politicamente autoritária, socialmente intolerante e moralmente reguladora¹⁵.

Não é tarefa fácil mapear tais forças cristãs conservadoras dentro do grande guarda-chuva do cristianismo. É possível que, no campo católico, possam ali serem incluídos, sempre com ressalvas, indivíduos pertencentes a grupos carismáticos e tradicionalistas, e no evangélico membros de igrejas pentecostais, neopentecostais e históricas renovadas. Mas, para além desse denominacionalismo, certamente também deva se localizar na onda conservadora parcela dos indivíduos que mobilizam a identidade genérica de “evangélicos” e/ou de “cristãos”, que tem aparecido forte tanto no Censo de 2010 quanto no levantamento efetuado pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) em oito capitais brasileiras acerca das candidaturas com identidade religiosa nas eleições 2020¹⁶.

Meu argumento neste texto é que as atitudes e os discursos de Bolsonaro ao longo do seu mandato permitem propor a hipótese de que, para ele, o nome *cristianismo* remete não somente à “direita cristã” conservadora, mas, especialmente, à direita evangélica.

É verdade que, durante as campanhas eleitorais de 2018 e 2022, Bolsonaro procurou construir vínculos e manter uma relação de proximidade tanto com igrejas e lideranças evangélicas quanto católicas. Ele mesmo, como já disse, tentou manter um pertencimento religioso elástico que pudesse abarcar ambas as formações cristãs. Mesmo assim, não há como não perceber uma inclinação de Bolsonaro, não sem fisiolo-

15 Para uma análise sobre a categoria de conservadorismo, mas também de fascismo e fundamentalismo e seu valor heurístico para entender as conjunturas brasileira e internacional, cf. Almeida e Toniol (2018). Ainda, vale aqui registrar a pertinente observação acerca do conservadorismo feita por Christina Vital da Cunha (2020, p. 254), segundo a qual “o que está sendo chamado de conservadorismo não seria, em si, um problema, mas, sim, as formas extremistas na política que jogam por terra a razoabilidade democrática”. No Brasil, a onda conservadora, assim como a nova direita cristã, teve sua gênese em grupos de discussão e militância na internet, ainda no segundo mandato do governo Lula, sendo formada por contrapúblicos com “identidades, interesses e discursos tão conflitivos com o horizonte cultural dominante que correriam o risco de enfrentar reações hostis caso fossem expressos sem reservas em públicos dominantes” (Rocha, 2018, p. 20). Para além do nosso país, e mais amplamente, importa destacar, como faz Carranza (2022, p. 74), que a genealogia ideológica do conservadorismo ocorre nos anos 60 e 70 do século passado nos Estados Unidos, quando grupos cristãos passaram a traduzir os movimentos sociais e políticos acerca dos direitos de gênero e sexualidade “como uma ameaça aos valores tradicionais e como uma guerra cultural em curso que deveria deter-se dissolvendo os costumes morais”.

16 Lembremos que, no Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 4,83% compareceram na rubrica evangélicos não determinados (ND). Já no levantamento do ISER referido, realizado nas cidades de Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre, Salvador, Recife, Belém e Goiânia, os cristãos genéricos constituíram o segundo maior número de candidaturas religiosas eleitas – concentradas em partidos de direita e de centro-direita – com 16% do total, ficando abaixo dos católicos, que alcançaram 31% dos eleitos e acima dos evangélicos, que somaram 13%. Sobre essa ampla pesquisa, cf. o e-book, em dois tomos, *Religião e voto: uma fotografia das candidaturas com identidade religiosa nas Eleições 2020* (Reis et al., 2022).

gismo, como veremos, em direção ao segmento evangélico conservador, fato este, aliás, como lembra Lacerda (2018), já presente em suas manifestações como deputado federal, quando mobilizava uma narrativa de defesa da família tradicional, de pautas moralistas, religiosas e de moral sexual, além de forte discurso antipetista e anticomunista¹⁷.

Outros episódios ocorridos na vida pessoal de Bolsonaro também contribuíram para aproximá-lo mais do campo evangélico do que do católico. Refiro-me ao seu casamento com Michelle, evangélica da Igreja Batista Atitude, em cerimônia presidida, em 21 de março de 2013, pelo midiático pastor Silas Malafaia; ao seu batismo no rio Jordão, em Israel, em 12 de maio de 2016 (aliás, batismo sem conversão); e ao lema adotado nas campanhas eleitorais, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Após ter assumido a presidência da República, e durante o seu mandato, Bolsonaro continuou a manter uma relação privilegiada com evangélicos de tendência conservadora. Assim, não por acaso, indicou indivíduos pertencentes a esse meio religioso para os mais altos escalões da República, inclusive ministros de Estado¹⁸, tomou iniciativas em direção e a favor desse segmento religioso e participou de vários eventos evangélicos¹⁹.

Nesse sentido, é revelador o levantamento realizado pela Rádio Jovem Pan²⁰ acerca da participação de Bolsonaro em eventos evangélicos nos primeiros nove meses do seu governo. Nesse período, Bolsonaro participou de um único jantar organizado por muçulmanos, de somente dois eventos da Igreja Católica, mas de pelo menos trinta eventos organizados por lideranças de igrejas evangélicas, como Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça, Renascer, Sara Nossa Terra. Se acrescentarmos mais oito participações em eventos promovidos pela Frente Parlamentar Evangélica, veremos que foram 38 participações do presidente com evangélicos, apenas nos primeiros nove meses do seu governo.

17 Para saber mais sobre a trajetória parlamentar do deputado Jair Bolsonaro entre 1991 e 2018, cf. M. Lacerda (2020).

18 É o caso de Damare Alves, ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; Onyx Lorenzoni, ministro do Trabalho e Previdência; Marcelo Álvaro Antônio, ministro do Turismo; Fábio Faria, ministro das Comunicações; e Milton Ribeiro, ministro da Educação.

19 Vale lembrar, porém, que “evangélicos”, de diferentes espectros doutrinários, têm também atuado e participado de governos anteriores ao de Bolsonaro e que católicos igualmente ocupam cargos e postos administrativos no seu governo. Sobre a trajetória dos evangélicos na política brasileira, cf., entre outros, Freston (1993), Burity (2020), F. Lacerda (2020) e Mariano (2001, 2016). Sobre a presença católica no governo Bolsonaro, cf., entre outros, Camurça e Zaquieu-Hígino (2021).

20 Disponível em: <https://jovempan.com.br/noticias/brasil/de-33-encontros-com-religiosos-bolsonaro-dedicou-30-a-evangelicos.html>. Acesso em: 8 jun. 2022.

A participação de Bolsonaro em eventos evangélicos continuou em 2020 e, sobretudo, em 2021, após a melhoria da situação sanitária devido à pandemia do coronavírus.

Em 2022 – tendo, obviamente, em vista as eleições de outubro –, a presença de Bolsonaro em eventos evangélicos foi uma constante. Somente nas Marchas para Jesus, em várias cidades do país, foram quase duas dezenas. Um dado revelador da inclinação de Bolsonaro em relação aos evangélicos pode ser encontrado em julho de 2022 quando, apenas nesse mês, Bolsonaro usou 40% da sua agenda oficial para ir a encontros evangélicos²¹, isso sem contabilizar outros que não constaram na agenda oficial²².

Além disso, a partir de junho de 2022, Michelle, primeira-dama evangélica, passou a acompanhar o seu marido em todos os encontros com evangélicos, tendo se engajado ativamente na campanha eleitoral. Segundo a equipe de campanha do presidente, o papel de Michelle consistia em reduzir a rejeição de Bolsonaro junto às mulheres e aumentar a sua aceitação entre os evangélicos. Não por acaso, em seus discursos feitos para plateias evangélicas, Michelle fazia questão de dizer que seu marido ama as mulheres, além, é claro, de sublinhar que ele era um “enviado de Deus”. Ademais, Michelle radicalizou seu discurso na perspectiva da “guerra santa”, como fez em seu pronunciamento na Igreja da Lagoinha, em 7 de agosto de 2022, quando declarou, referindo-se ao Palácio do Planalto: “Por muitos anos, por muito tempo, aquele lugar foi um lugar consagrado a demônios. Cozinha consagrada a demônios, Planalto consagrado a demônios. E hoje é consagrado ao senhor Jesus”²³. Antes disso, em 31 de julho de 2022, Michelle divulgou vídeos em que ela e um grupo de pessoas que ela chama de “intercessores” oravam visando expulsar os “demônios” do Palácio do Planalto²⁴.

21 Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/em-julho-bolsonaro-dedicou-40-da-sua-agenda-para-evangelicos/>. Acesso em: 3 ago. 2022.

22 É o caso, por exemplo, da presença de Bolsonaro, em 31 de julho de 2022, na inauguração de um templo da Igreja Universal em Taguatinga, Brasília, que contou com a presença de Edir Macedo e de Marcos Pereira, presidente do Republicanos, partido que, na véspera desse evento, formalizou seu apoio à reeleição do presidente.

23 Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/michelle-bolsonaro-diz-que-planalto-era-um-lugar-consagrado-a-demonios/>. Acesso em: 15 ago. 2022.

24 Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/a-evangelicos-michelle-bolsonaro-diz-que-planalto-era-um-lugar-consagrado-a-demonios/>. Acesso em: 13 ago. 2022.

Os eventos evangélicos nos quais o casal Bolsonaro tem participado, até mesmo no interior das igrejas, consistiram em claros momentos de instrumentalização política do religioso. Pareciam comícios políticos nos quais se falava pouco em Cristo e na palavra de Deus, e mais “nele”, o Jair Messias. Também era comum nesses eventos a menção de que toda a autoridade vem de Deus e que importa orar pelos governantes. E quando Bolsonaro e sua esposa Michelle tomavam a palavra, geralmente falavam em favor da família tradicional, contra o aborto, a ideologia de gênero e a legalização das drogas, afirmavam que a presidência é uma missão, faziam alguma referência bíblica e, sobretudo, evocavam a teologia da batalha espiritual, muito cara aos neopentecostais, referindo-se à existência na política brasileira de uma “guerra do bem contra o mal”. Nesse caso, é óbvio, assumiam o lado do “bem” e demonizavam todos os que não estavam com eles, especialmente os seus principais oponentes na campanha eleitoral, Lula e os partidos tidos de esquerda, sempre, também, associados ao “comunismo”.

O discurso beligerante, excludente e preconceituoso, presente nas falas da primeira-dama, mas igualmente de líderes de megaigrejas neopentecostais, foi contestado, por exemplo, pela Frente Inter-religiosa Dom Paulo Evaristo Arns²⁵ e pelo próprio candidato Lula, que, em 20 de agosto de 2022, em ato político ocorrido no Vale do Anhangabaú, em São Paulo, criticou Bolsonaro por instrumentalizar politicamente a religião²⁶. Também há representantes da ala evangélica progressista, como o teólogo brasileiro Osmar Ludovico, que mora em Portugal, o qual apontou, em entrevista concedida a Daniela Pinheiro (2022), o uso político da religião e a manipulação da fé por parte de Bolsonaro. Chegou o teólogo a dizer – a propósito de falas de Michelle Bolsonaro acerca de “demônios” que ocupavam a presidência da República, mas que agora, graças às suas intercessões, tudo estaria consagrado ao Senhor – que Bolsonaro “não acredita naquilo, ele usa aquilo. O Bolsonaro e os filhos dele devem dar risada dos crentes”.

25 Disponível em: <https://horadopovo.com.br/frente-inter-religiosa-repudia-ofensas-de-michelle-bolsonaro-a-outras-crencas-e-cobra-retratacao/>. Acesso em: 16 ago. 2022.

26 Na ocasião, disse Lula: “as igrejas não têm que ter partido político, porque as igrejas têm que cuidar da fé e da espiritualidade das pessoas, e não de candidaturas de falsos profetas ou fariseus, que estão enganando esse povo o dia inteiro”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-critica-quem-faz-da-igreja-um-palanque-politico/>. Acesso em: 21 ago. 2022.

Vale ainda lembrar que, além de participar de eventos promovidos por evangélicos, ao longo do seu mandato, Bolsonaro recebeu para conversas privadas, em geral fora da agenda oficial, todos os principais líderes de igrejas pentecostais e neopentecostais brasileiros.

Essa é somente uma amostra dos encontros de Bolsonaro com evangélicos, que não inclui, por exemplo, as medidas tomadas pelo ex-presidente em favor sobretudo, mas não exclusivamente, desse segmento religioso por ocasião da pandemia do coronavírus²⁷.

Tem mais. Refiro-me a duas situações promovidas por Bolsonaro que são reveladoras da sua aliança com os evangélicos conservadores. A primeira foi um conjunto de declarações nas quais dizia que iria indicar um evangélico, e não um cristão, para uma vaga no Supremo Tribunal Federal (STF). Assim, em maio de 2019, em Goiânia, na Igreja Assembleia de Deus, indagou: “Será que não está na hora de termos um ministro do STF evangélico?”²⁸. No dia 10 de julho do mesmo ano, afirmou que indicaria alguém “terrivelmente evangélico”. E em 28 de maio de 2020, voltou a reforçar a sua intenção de indicar um evangélico, e não cristão: “Um vai ser evangélico, é um compromisso que eu tenho com a bancada evangélica”²⁹. A promessa foi cumprida com a indicação e a posterior nomeação, em 1º de dezembro de 2021, do pastor presbiteriano André Mendonça para a vaga no STF aberta com a aposentadoria do ministro Marco Aurélio Mello.

O segundo evento revelador ocorreu em 8 de março de 2022 quando Bolsonaro promoveu um ato político no Palácio da Alvorada. Na ocasião, convidou a primeira-dama, deputados e ministros de Estado e mais de duas dezenas de líderes evangélicos, entre eles: Silas Malafaia, Estevam Hernandes, Samuel Câmara, Abner Ferreira, Cesar Augusto, Agenor Duque, João Batista de Carvalho, Marcos Pereira, Renê Terra Nova, Robson Rodovalho, Márcio Valadão. Na lista de convidados, cuja montagem contou com o apoio de Malafaia, não constava nenhum pastor pertencente

27 Sobre esse tema, bem como a análise do comportamento negacionista em relação à pandemia, tanto de Bolsonaro quanto dos evangélicos a ele alinhados, cf., entre outros, Carranza (2022), Guerreiro e Almeida (2021) e Oro e Alves (2020).

28 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/bolsonaro-diz-que-indicara-para-vaga-no-stf-ministro-terrivelmente-evangelico.shtml>. Acesso em: 28 maio 2020.

29 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/28/bolsonaro-ve-aras-cotado-para-stf-mas-diz-espero-que-ninguem-desapareca.htm>. Acesso em: 28 maio 2020.

ao chamado Movimento Evangélico Progressista³⁰, nem, muito menos, algum membro da hierarquia católica. E o mais importante da reunião foi uma afirmação feita por Bolsonaro, após 24 pastores terem discursado e feito elogios à sua pessoa e ao seu governo. De fato, ao término do evento, Bolsonaro tomou a palavra e pronunciou esta frase: “Eu dirijo a nação para o lado que os senhores assim o desejarem”³¹. Lembremos que os senhores em questão são fundadores e/ou dirigentes de igrejas pentecostais e neopentecostais, todos alinhados com Bolsonaro na defesa de ideias, princípios e valores cristãos conservadores, como a defesa da família tradicional, a contrariedade à ideologia de gênero e ao aborto, mesmo em casos previstos em lei, a oposição à legalização das drogas, a defesa da propriedade privada, a luta contra o comunismo, desconsideração das reivindicações da comunidade LGBTQIA+, entre outros.

Portanto, é possível que, ao privilegiar o termo *cristão*, Bolsonaro estivesse pensando em mobilizar uma categoria que lhe permitisse dialogar com o amplo conjunto de indivíduos que expressam seu sentimento de pertencimento ao cristianismo³². Porém, tudo o que foi mencionado também permite sugerir que, quando Bolsonaro evocava o termo *cristianismo*, é provável que ele estivesse pensando não somente no cristianismo conservador, mas, sobretudo, na parcela evangélica conservadora, com a qual compartilhava ideais, valores e posicionamentos políticos e religiosos.

Se assim for, é também lógico subentender que, quando Bolsonaro pronunciava o nome de Deus, por exemplo, “Deus acima de todos”, como veremos mais à frente, a sua referência recaía na imagem de um Deus compartilhada pela extrema-direita político-religiosa cristã mundial, ou seja, a de um Deus, como observou o escritor espanhol Juan Arias (2019), em coluna no *El País*,

30 Segundo Vital da Cunha, esse movimento evangélico, também conhecido como Bancada Evangélica Popular, ou “evangélicos de esquerda”, constitui um coletivo que se opõe ao moralismo conservador e elitista da ideologia prevalecente no governo Bolsonaro. Esse movimento pauta a sua visão de mundo e sua conduta “pelo exercício da vida política orientada por uma leitura do Evangelho cujo amor, igualdade e paz são centrais” (Vital da Cunha, 2021, p. 33). Guerreiro e Almeida apontam que o movimento de insurgência contra Bolsonaro ocorre tanto entre evangélicos como entre católicos. Ambas as formações religiosas “denunciam sua suposta incoerência com os princípios bíblicos” (Guerreiro; Almeida, 2021, p. 62).

31 Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/noticia/2022/03/08/bolsonaro-reune-evangelicos-ministros-e-deputados-em-ato-politico-no-palacio-da-alvorada.ghtml>. Acesso em: 6 jun. 2022.

32 Exemplo disso foi o ocorrido em 16 de julho de 2022 quando Bolsonaro esteve em Natal e participou inicialmente de uma missa na Basílica dos Mártires e, em seguida, de um culto na igreja evangélica Assembleia de Deus Rio Grande do Norte. Bolsonaro também se fez presente, embora de forma discreta, na solenidade do Cirio de Nazaré, em Belém do Pará, e na celebração da Padroeira do Brasil, no dia 12 de outubro, em Aparecida do Norte.

ambíguo e politicamente incorreto [...]. Não é o Deus que deve libertar os escravos da pobreza e da injustiça, o Deus dos que sofrem por serem diferentes, o dos excluídos dos privilégios, e sim o que adoram os satisfeitos, o vingador mais que o pacificador. O Deus da violência mais que o desarmado das bem-aventuranças.

Para quem compartilha essa ideologia político-religiosa, complementa Juan Arias, essa ideia de Deus serve como “curinga para justificar todas as opressões [...], para encobrir políticas de obscurantismo”³³.

Cabe agora a observação de que o foco aqui incidiu sobre um conjunto de posturas e discursos de Bolsonaro em relação ao campo evangélico conservador. Mas não desconheço que, ao longo do seu mandato, Bolsonaro também manteve interações com autoridades eclesiásticas católicas e teve participação em eventos católicos. Porém, evidentemente, estes últimos foram em número bem reduzido e detentores de menor envergadura, se comparados aos ocorridos com os evangélicos³⁴. Talvez isso tenha relação com o fato de que, durante o seu mandato, a relação entre Bolsonaro e a cúpula dirigente da Igreja Católica no Brasil, capitaneada pela CNBB, tem sido marcada por tensões, polêmicas e atritos (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021). Lembro, nesse sentido, que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), assim como setores progressistas do clero (como Padres da Caminhada e Padres contra o Fascismo) ou de leigos (como Movimento Nacional Fé e Política), se posicionou abertamente contra o governo Bolsonaro, em diferentes momentos da vida nacional, criticando sua política ambiental, seu negacionismo da pandemia, sua política armamentista, seu discurso do ódio, suas práticas de *fake news*, seus atentados contra a democracia e o Estado de direito.

Menciono *en passant* que houve lógicas significativas e práticas na sustentação da aliança Bolsonaro-evangélicos. Resumidamente, inscre-

33 Claude Petrognani (2023), em tese de pós-doutorado, defendida recentemente na École Pratique des Hautes Études, de Paris, apresenta uma outra interpretação da invocação reiterada de Deus nas falas de Bolsonaro. Para Petrognani, o Deus evocado por Bolsonaro inscreve-se e dialoga com a noção de “religiosidade mínima brasileira”, proposta por Andre Droogers. Lembro que, para o antropólogo holandês, o Deus da religiosidade mínima brasileira condensa a polifonia do sagrado, sendo detentor da especificidade de ser público e privado, secular e religioso, rico de sentido “transcendental amplo e mínimo”, disseminando-se natural e normalmente na esfera pública nacional.

34 Essa diferença de participações do presidente entre católicos e evangélicos é assim expressa por Camurça e Zaquieu-Higino (2021, p. 226): “as últimas performances de Bolsonaro no intuito, julgamos, de afagar sensibilidades católicas [...] foram marcadas por muita discrição e quase intimismo, em relação à espetacularização daquelas evangélicas”.

vem-se nas primeiras o enaltecimento da tradição cristã da sociedade brasileira e a defesa de valores e princípios que consideram como cristãos para o conjunto da sociedade, com destaque para a defesa da família tradicional e da pauta conservadora dos costumes. Nesse caso, trata-se não somente da afirmação pessoal de convicções morais e religiosas desses protagonistas, mas de que elas se consolidem de modo hegemônico no país (Burity; Giumbelli, 2020).

No que tange às lógicas práticas, destacam-se os interesses mútuos implicados na parceria. Para os evangélicos alinhados com o presidente, a boa relação, que geralmente reverberava no Poder Legislativo, rendeu benefícios de várias ordens, especialmente econômicos e fiscais para suas igrejas, tais como recursos para obras sociais, verbas destinadas às emissoras televisivas e radiofônicas, e alívio, isenção e perdão das dívidas e obrigações fiscais, entre outros³⁵. Nesse contexto, vale, porém, destacar que o pragmatismo político vai além dos evangélicos, tendo tido também sua importância na relação entre catolicismo e governos ao longo da história do país.

Já no que concerne a Bolsonaro, ele possuía plena consciência de que, assim como o apoio evangélico foi decisivo para a sua eleição em 2018, quando amealhou cerca de 70% dos votos desse segmento religioso³⁶, o apoio maciço dos evangélicos também seria importante para a sua reeleição em 2022. Ou seja, havia um cálculo eleitoral segundo o qual Bolsonaro precisaria do apoio majoritário dos evangélicos para alcançar a sua reeleição.

No entanto, Lula saiu vencedor das eleições, tendo obtido, no dia 30 de outubro de 2022, 60,33 milhões de votos (50,9%), enquanto Bolsonaro conseguiu 58,2 milhões (49,1%).

Segundo José Eustáquio Alves (2022), nas eleições de 2022, Lula obteve 34,6 milhões de votos católicos, contra 24,5 milhões de votos católicos para Bolsonaro; entre os evangélicos, Lula obteve 11,7 milhões de votos, ao passo que Bolsonaro obteve 26,1 milhões de votos; os votos das outras religiões foram de 3,8 milhões para Lula, contra 3,3 milhões de votos para Bolsonaro. Enfim, Lula obteve 10 milhões de votos do segmento sem religião, enquanto Bolsonaro obteve 4,2 milhões. Ou seja, Lula teve um superávit

³⁵ Para mais detalhes sobre os benefícios obtidos pelos evangélicos no governo Bolsonaro, cf. Mariano (2017) e Oro e Alves (2020).

³⁶ Recordemos que, nas eleições de 2018, o voto católico foi praticamente igual para Haddad e Bolsonaro, com pouco mais de 29 milhões de votos para cada um. No entanto, o montante do voto evangélico de 21.595.284 para Bolsonaro contra 10.042.504 para Haddad foi fundamental para a eleição de Bolsonaro, que, no total dos votos, superou Haddad em pouco mais de 10 milhões de votos.

de 10 milhões de votos entre os católicos, de 567 mil votos entre as outras religiões e de 5,9 milhões entre os sem religião. O superávit de Bolsonaro ocorreu somente entre os evangélicos, num total de 14,4 milhões de votos.

A conclusão de Alves é que, se nas eleições de 2018 os votos evangélicos foram decisivos para a vitória de Bolsonaro, nas eleições de 2022 a vitória de Lula foi assegurada pelos votos do segmento sem religião. No entanto, entendo que há que se alargar a composição final dos eleitores religiosos que asseguraram a eleição de Lula. Ou seja, além dos 5,9 milhões de votos dos sem religião, foram importantes os votos obtidos por Lula entre os evangélicos e, sobretudo, a vantagem de 10 milhões de votos obtidos entre os católicos, cuja somatória compensou a vantagem de Bolsonaro de 14,4 milhões de votos entre os evangélicos, propiciando, assim, a vantagem final de Lula de 2,1 milhões de votos sobre Bolsonaro³⁷.

2) Laicidade à Bolsonaro

A segunda questão indaga sobre a percepção de laicidade de Bolsonaro. Antes, porém, de ir diretamente ao tema, faz-se necessário tecer algumas considerações acerca do conceito com base na literatura especializada.

De acordo com o sociólogo francês Jean Baubérot (2009, p. 185-186), a laicidade “concerne a regulação política, jurídica e institucional da religião, do crer, do conjunto do simbólico, com suas transações e seus conflitos explícitos”. Ela diz respeito sobretudo e primeiramente ao Estado. Ou, como diz outro sociólogo francês, “é o Estado que é leigo, não a sociedade” (Willaime, 2009, p. 213).

A laicidade pode ser mais aguerrida, de combate e intransigente, ou mais branda, colaborativa e aberta. Essa diferença é assim apresentada por Ternisien (2007, p. 26): a “laicidade intransigente, ou de combate”, flerta às vezes com o anticlericalismo, é hostil a toda forma de religião e visa excluir a religião do espaço público; já a “laicidade aberta” defende a “distinção” entre o poder temporal e o espiritual, e a “separação” entre Igreja e Estado, e assegura à religião um lugar na sociedade, não a sua eliminação.

37 Nas eleições de 2022, a distribuição religiosa do eleitorado brasileiro esteve assim constituída: 59,1 milhões de eleitores católicos (50% do total), 37,8 milhões de evangélicos (32%), 7,1 milhões de outras religiões (6%) e 14,2 milhões do segmento sem religião (12%).

Roberto Blancarte (2008, p. 8) destaca o que considera ser os três pilares da laicidade: “respeito à liberdade de consciência, autonomia do político frente ao religioso e igualdade dos indivíduos e suas associações frente à lei, assim como a não discriminação”. Além desses três indicadores ideais-típicos da laicidade, Baubérot (2013, p. 34) sugere “um quarto: a neutralidade (arbitral) do Estado, ou inclui-la no segundo indicador”³⁸.

Vale agora recordar que um conceito próximo ao de laicidade é o de secularismo. Para Jean Baubérot (2013), secularismo equivale à laicidade nos estudos acadêmicos ingleses, uma vez que, segundo o sociólogo francês, ambos os termos se ocupam das mesmas questões, sendo, porém, também polissêmicos, pois lidam, conforme as teorias, com diferentes perspectivas acerca, por exemplo, do poder regulatório do religioso pelo Estado, da possibilidade, ou não, do religioso atuar na esfera pública ou no Estado-nação, além de questões mais pontuais como a maior ou a menor presença da religião no espaço público e os graus de separação entre o religioso e o secular, entre outras.

Já outros autores, como Ternisien (2007, p. 25), introduzem nuances entre os termos. Para ele, secularismo “veicula uma ideia de exclusão das religiões do campo social, que se encontra então ‘secularizado’, enquanto a laicidade à francesa está primeiramente fundada na noção de separação do temporal e do espiritual”.

Da mesma maneira, Eduardo Dullo (2015, p. 30) questiona o que exatamente cabe no termo laicidade, enquanto assume o secularismo “como o conjunto de crenças ou doutrinas políticas que sustentam o mundo secular e que, assim, são muito mais amplas do que a separação entre Igreja e Estado, envolvendo noções de subjetividades, de corporalidade, a reflexividade científica e ainda de temporalidade”.

Outro conceito que caminha junto ao de laicidade é o de secularização, também este polissêmico. Para Baubérot (2009, p. 185), por exemplo, a secularização “privilegia as mudanças socioculturais induzidas pela dinâmica social, a evolução dos saberes e das técnicas, o desenvolvimento da racionalidade instrumental”. Já outros autores usam o termo para destacar o processo contínuo e irreversível de perda de relevância social da religião na sociedade moderna e o seu recuo para a

38 É preciso assinalar que os três princípios da laicidade mencionados se encontram também no artigo 4 da *Declaração universal sobre a laicidade no século XXI*, assinado em 2005 por 248 intelectuais de mais de trinta países.

esfera do privado (Acquaviva, 1961; Wilson, 1998). Contrariamente a essa perspectiva, Danièle Hervieu-Léger (1999) considera a secularização como um processo de recomposição e de reorganização da religião na modernidade, que não implica o retraimento da religião para a esfera privada. Na mesma direção, Casanova (1994) e Gauchet (2004) apontam a religião como uma das forças sociais atuantes nas sociedades democráticas ocidentais secularizadas.

Enfim, autores como Dullo (2012, 2015) e Giumbelli (2011, 2016), seguindo sugestão de Talal Asad, sustentam ser heurísticamente menos interessante definir os termos – ou saber o lugar e a importância que a religião assume nas sociedades –, e mais analisar as maneiras e as formas “pelas quais o Estado se relaciona com a religião, no sentido de estabelecer um lugar para ela na sociedade” (Giumbelli, 2011, p. 2). Assim procedendo, poderemos perceber distintas configurações de secularidades segundo as diferentes situações sócio-históricas.

Sigo a sugestão dos últimos autores para analisar as maneiras pelas quais Bolsonaro – como presidente da nação, maior autoridade política do país – lidou com a questão da religião durante o seu mandato. É dessa forma que se pode perceber a sua noção de laicidade.

Em primeiro lugar, salta aos olhos como o ex-presidente exacerbou na apropriação do simbólico. Exagerou nas referências bíblicas, sobretudo o versículo “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (A Bíblia [...], 2007, João 8, 32, p. 1196). Mas, especialmente, invocou reiteradas vezes o nome de Deus, em pronunciamentos oficiais e informais, em entrevistas e nas mídias sociais. Lembremos do seu uso frequente de expressões tais como: “Deus acima de todos”, “Deus no comando”, “Deus no coração”, “Deus, pátria, família”, “Estou sendo instrumento de Deus”, “Essa é uma missão de Deus”, “Agradeço a Deus a minha segunda vida”, “Só Deus me tira daqui”.

Aliás, já em seu discurso de posse, em 1º de janeiro de 2019, Bolsonaro exacerbou o uso do nome de Deus. Esta foi a constatação do escritor Juan Arias (2019), para quem Deus foi a palavra mais usada no discurso, dando a impressão “de que o Brasil deseja ser governado sob o amparo divino, mais do que sob as leis e a Constituição”³⁹.

39 Durante o discurso de posse, Bolsonaro mencionou seis vezes a palavra Deus. Comparativamente, Lula, em seu discurso de posse em 1º de janeiro de 2023, usou duas vezes a palavra Deus.

Além disso, uma análise dos discursos proferidos por Bolsonaro em 2022 – realizada pelos jornalistas Bruno Fonseca e Mariana Correia, da Agência Pública, em parceria com a empresa de análises de dados Novelo – revelou que “em mais de 10% de todos os trechos de discursos do presidente analisados há alguma menção a Deus”⁴⁰.

Obviamente que toda essa intensa ativação do nome de Deus por parte de Bolsonaro – que, por isso mesmo, mas não só, tem sido considerado como produtor de um “cristofascismo brasileiro”⁴¹ – recebeu inúmeras críticas. Aponto aqui somente duas delas. O colunista Ricardo Kertzman (2022), do jornal *Estado de Minas*, afirmou que Bolsonaro é alguém que “não tira o nome de Deus da boca profana, e seduz, como se fosse o próprio diabo, com suas mentiras, mistificações e promessas jamais cumpridas, as almas de boa-fé, e as corrompe sem dó nem piedade”.

Por sua vez, Leonardo Boff (2019), em texto publicado no site da Amerindia, de Montevideu, teceu duras críticas contra o abuso do nome de Deus por parte de Bolsonaro. No entender do teólogo, o nome de Deus que sai da boca de Bolsonaro não tem nada a ver com o Deus-amor e o Deus-misericórdia. Ao contrário, por incitar o ódio e a violência, elogiar a tortura e os torturadores, ameaçar os seus opositores, privilegiar as classes abastadas, humilhar os idosos, rebaixar as mulheres, menosprezar os camponeses, não ter nenhum compromisso com a vida da natureza e com a vida humana, além de ser detentor de uma religiosidade rancorosa e vazia de espiritualidade, “o uso do nome de Deus [por parte de Bolsonaro] não é apenas um abuso mas representa uma verdadeira blasfêmia”.

Reitero que, segundo minha interpretação, o sentido de Deus que transitava na mente do ex-presidente, e possivelmente dos seus seguidores da extrema-direita, não era, como destacou Boff, o Deus-amor ou Deus-misericórdia que serviria como referência em prol da dignidade humana em toda a sua plenitude. Ao invés disso, o Deus de Bolsonaro e dos bolsonaristas radicais, embora fosse propalado como cristão, é um Deus autoritário, justiceiro, vingativo, violento e intolerante. Ou,

40 Disponível em: <https://apublica.org/2022/10/deus-e-o-diabo-na-terra-do-voto/>. Acesso em: 12 fev. 2023.

41 É o caso do teólogo Fábio Py (2020), que se apropria do termo “cristofascismo”, cunhado pela teóloga alemã Dorothee Sölle para se referir às relações entre o nazismo e as igrejas cristãs, a fim de mostrar que aqui, como lá, são acionados o nome de Deus e versículos bíblicos, há uma grande proximidade entre lideranças políticas e de igrejas cristãs, e os governantes assumem posturas autoritárias com características neofascistas e ultraliberais.

como afirma acertadamente o escritor espanhol Juan Arias (2019): “Um Deus que infunde medo nos que deveria acolher sob sua proteção. É um Deus que se faz ouvir só através das ordens, gritos e armas do poder, não o que fala no silêncio dos corações em busca de paz e de diálogo”.

Outro aspecto que revela o entendimento de laicidade para Bolsonaro aparece, como já foi referido, no seu aprofundamento da imbricação entre religião e política, no estreitamento das relações entre Estado e religião, leia-se o cristianismo conservador, especialmente o evangélico conservador. A sua “opção preferencial pelos evangélicos” (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021, p. 226) foi manifestada, conforme mencionado, nos encontros com lideranças desse segmento religioso, na participação em eventos, como as Marchas para Jesus, na promoção de reuniões e cerimônias, nas residências oficiais, em Brasília, que contaram com a presença de líderes e fiéis evangélicos, na condução de membros e representantes do segmento nas esferas do poder, inclusive no Judiciário, e até mesmo na intenção de delegar aos pastores o destino do país. Lembremos da frase: “Eu dirijo a nação para o lado que os senhores assim o desejarem”.

Tais considerações permitem afirmar que Bolsonaro não somente detém uma noção não separatista de laicidade como reivindica uma laicidade intransigente, e inclusive combativa, na defesa dos valores e princípios do cristianismo conservador, notadamente evangélico, para o conjunto da nação, sabendo, porém, como observou Camurça em seu capítulo nesta coletânea, que não se trata apenas das crenças cristãs conservadoras para a nação, mas de um amplo projeto de poder com interesses específicos nos setores econômico, político e social para a sociedade brasileira⁴².

42 Mais especificamente, segundo Camurça, trata-se de “uma ética econômica baseada no empreendedorismo individual contra políticas públicas distributivas; uma política armamentista e de militarização da sociedade; disseminação da intolerância e do ódio ao que consideram seus adversários, enfim, tudo isso articulado com uma moralização da política e uma ação social de cunho religioso”. Garrard chama a atenção para o fato de que a tentativa do evangelismo conservador de influir no conjunto da sociedade constitui um fenômeno de toda a América Latina e faz parte do seu plano de domínio, chamado de “Mandato das Sete Montanhas”, ou seja, sete esferas-chave de influência, a saber: “1) fé e religião, 2) política e governo, 3) família, 4) mídias e comunicações, 5) artes e entretenimento, 6) educação, e 7) negócios/economia” (Garrard, 2023, p. 4, tradução nossa). Isso significa, continua Garrard (2023, p. 7), que se trata de um plano de domínio total que desequilibra a relação Estado e religião, pondo em xeque a laicidade estatal.

Conclusão

Forçando os termos, sugiro que, durante o período em que Bolsonaro esteve à frente do Executivo nacional, vivemos tempos de “laicidade à Bolsonaro”, que pode assim ser resumida: naturalização na invocação e no apelo ao transcendente, mesmo no exercício político; exacerbação no estreitamento da relação entre Estado e religião; alinhamento com as pautas e os princípios defendidos pelo cristianismo conservador, sobretudo evangélico; defesa de um único cânone religioso, o cristão conservador, para o conjunto da sociedade brasileira⁴³.

Assim sendo, sugiro que Bolsonaro deu uma importante contribuição para fortalecer uma reconfiguração da laicidade brasileira em andamento, sintetizada por Ronaldo de Almeida (2020, p. 431) da seguinte forma: uma laicidade que “tinha como referência o cristianismo católico [e que agora foi deslocada] para uma laicidade orientada pela pluralidade religiosa concorrencial, que, muito embora ainda seja predominantemente cristã, assume cada vez mais um perfil evangélico”.

Enfim, importa destacar que a “ambição englobante e estruturante” (Gauchet, 2004, p. 105) de Bolsonaro acerca da cristandade nacional se inscreve na ideologia política do nacionalismo cristão, surgida nos Estados Unidos e que acredita ser a identidade americana inseparável do cristianismo. Essa ideologia – que confunde identidade nacional e cristã, ameaçando, dessa forma, o pluralismo e a democracia – tornou-se política global de extrema-direita⁴⁴. Como se sabe, Donald Trump ofereceu ambiente político para a sua efervescência e a Hungria de Viktor Orbán transformou-se em um farol para governos populistas e autoritários, como o de Jair Bolsonaro, que sintetizou o nacionalismo cristão no seu slogan de campanha “Brasil acima de tudo, Deus acima

43 Obviamente que se faz necessário fazer a distinção entre a “laicidade à Bolsonaro”, que contém as características citadas, e o “governo Bolsonaro”, que reuniu e agregou um conjunto maior de forças religiosas conservadoras, como católica, espírita e judaica. Mesmo assim, não há como desconsiderar, como sustenta Carranza (2022, p. 76), que, “no governo de Bolsonaro, a direita religiosa brasileira, representada por setores evangélicos conservadores, estiveram ocupando instâncias de poder”.

44 De fato, segundo Ronilso Pacheco (2022): “Ao contrário do que se possa pensar, o nacionalismo cristão não diz respeito apenas a evangélicos, católicos ou outro grupo cristão. Embora seja definido como um conjunto de mitos, tradições, símbolos, narrativas e sistemas de valores que trabalham principalmente para a fusão ou o domínio do cristianismo na vida social, o nacionalismo cristão se tornou uma ideologia política global de extrema-direita”. E finaliza o teólogo dizendo: “O nacionalismo cristão, como ideologia fascista, cria e mantém firme a ideia de que seus inimigos querem livrar o país das pessoas honestas, civilizadas, trabalhadoras, de bem, cristãs”.

de todos”, sobrepondo, desse modo, a cristandade à laicidade estatal. Exemplo cabal dessa perspectiva aparece nesta frase, já mencionada, proferida por Bolsonaro: “Não tem essa historinha de Estado laico não! O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude. As minorias têm que se curvar às maiorias”.

Referências bibliográficas

A BÍBLIA Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Edição corrigida e revisada fiel ao texto original. (Almeida Corrigida Fiel). São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2007.

ACQUAVIVA, Sabino. *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano: Edizioni di Comunità, 1961.

ALMEIDA, Ronaldo de. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018. p. 163-193.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 419-436, 2020.

ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

ALVES, José Eustáquio Diniz. O eleitorado sem religião foi o fiel da balança da vitória de Lula. *EcoDebate*, Rio de Janeiro, n. 3.924, 31 out. 2022. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2022/10/31/o-eleitorado-sem-religiao-foi-o-fiel-da-balanca-da-vitoria-de-lula/>. Acesso em: 14 nov. 2022.

ARIAS, Juan. O Deus obsessivo e politicamente incorreto de

Bolsonaro. *El País*, 8 jan. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/08/opinion/1546944981_294288.html. Acesso em: 10 jul. 2022.

BAUBÉROT, Jean. Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 146, p. 183-200, 2009.

BAUBÉROT, Jean. Sécularisation, laïcité, laïcisation. *Empan*, n. 90, p. 31-38, 2013.

BERGAMO, Mônica. Metade dos evangélicos diz acreditar que Bolsonaro segue a mesma religião que eles, diz Genial/Quaest. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 26 ago. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2022/08/metade-dos-evangelicos-acredita-que-bolsonaro-segue-a-mesma-religiao-que-eles-diz-genialquaest.shtml>. Acesso em: 27 ago. 2022.

BLANCARTE, Roberto J. *El Estado laico*. México: Nostra Ediciones, 2008.

BOFF, Leonardo. A blasfêmia de Jair Bolsonaro: que “Deus” acima de todos? *Ameríndia*, Montevideu, 29 mar. 2019. Disponível em: <https://amerindiaenlared.org/contenido/14376/a-blasfemia-de-jair-bolsonaro-que-deus-acima-de-todos/>. Acesso em: 5 maio 2020.

BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 20 set. 2023.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BURITY, Joaíldo. Itinerário histórico-político dos evangélicos no

Brasil. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 195-215.

BURITY, Joanildo; GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas: identidade e política em movimento. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 9-17, 2020.

CAMURÇA, Marcelo. Laicidad a la brasileña. In: BLANCARTE, Roberto (ed.). *Diccionario de religiones en América Latina*. Mexico: El Colégio de Mexico, 2018. p. 293-303.

CAMURÇA, Marcelo; SILVEIRA, Emerson José Sena da; ANDRADE JUNIOR, Pércles Moraes de. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, 2020.

CAMURÇA, Marcelo; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor. Entre a articulação e a desproporcionalidade: relações do Governo Bolsonaro com as forças conservadoras católicas e evangélicas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano XIII, n. 39, p. 207-232, 2021.

CARRANZA, Brenda. Derecha cristiana brasileña: proyecto de poder político. In: GUADALUPE, José Luis Pérez (ed.). *Pastores & Políticos: el protagonismo evangélico en la política latinoamericana*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos, 2022. p. 47-86.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-392, 2012.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas, SP: Unicamp, 2015. p. 27-47.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao*

impeachment. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GARRARD, Virginia. ¿Adiós al Estado laico? Evangélicos conservadores en la América Latina contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, p. 1-8, 2023.

GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: Les éditions de l'Atelier, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial: CNPq/PRONEX, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 229-248.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. Texto apresentado nas *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Punta del Este, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 14-37, 2016.

GUERREIRO, Clayton; ALMEIDA, Ronaldo de. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 2, p. 49-73, 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le Pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

KERTZMAN, Ricardo. O Deus de Bolsonaro mora no inferno e chafurda no colo do capeta, só pode. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 31 maio 2022. Disponível em: https://www.em.com.br/app/colunistas/ricardo-kertzman/2022/05/31/interna_ricardo_kertzman,1370141/o-deus-de-bolsonaro-mora-no-inferno-e-chafurda-no-colo-do-capeta-so-pode.shtml. Acesso em: 8 ago. 2022.

LACERDA, Marina Basso. *Neoconservadorismo de periferia: articulação familista, punitiva e neoliberal na Câmara dos Deputados*. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

LACERDA, Marina Basso. Jair Bolsonaro: a agenda defendida em sua trajetória política. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 289-308.

LACERDA, Fábio. Performances eleitorais dos evangélicos no Brasil. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 257-270.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 708-726, 2016.

MARIANO, Ricardo. O barulho dos evangélicos. Entrevista com Ricardo Mariano. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 14 nov. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/573620-o-barulho-dosevangélicos-entrevista-com-ricardo-mariano>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MONTERO, Paula. Liberdade religiosa e democracia no Brasil contemporâneo. In: SORJ, Bernardo; FAUSTO, Sergio (org.). *Religião e democracia na Europa e no Brasil*. São Paulo: Fundação FHC, 2022. p. 109-156.

NOVAES, Regina. Em nome da diversidade: notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 131-145, 2014.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Jair Bolsonaro, líderes evangélicos negacionistas e a politização da pandemia do novo coronavírus no Brasil. *Sociedad y Religión*, v. 30, n. 54, p. 121-147, 2020.

ORO, Ari Pedro; CAMURCA, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 7-20, 2018.

PACHECO, Ronilso. Reeleição de Bolsonaro impulsiona radicalização de extremistas cristãos. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 8 out. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/10/reeleicao-de-bolsonaro-impulsionaria-radicalizacao-de-extremistas-cristaos.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2023.

PETROGNANI, Claude. *Pour comprendre la laïcité brésilienne, cherchez "Dieu": réflexions sur les sens anthropologiques de la laïcité brésilienne*. 2023. Tese (Pós-doutorado em Ciências religiosas) – École Pratique des Hautes Études, Paris, 2023.

PINHEIRO, Daniela. Osmar Ludovico, teólogo brasileiro: 'Bolsonaro deve dar risada dos crentes'. *TAB UOL*, 13 ago. 2022. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/colunas/daniela-pinheiro/2022/08/13/teologo-brasileiro-bolsonaro-e-os-filhos-devem-dar-risada-dos-crentes.htm>. Acesso em: 13 ago. 2022.

PORTIER, Philippe. La régulation étatique du religieux en France (1880-2008): essai de périodisation. In: FORET, François (ed.). *Politique et religion en France et en Belgique*. Bruxelles: Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 2009. p. 47-63.

PORTIER, Philippe. Le tournant substantialiste de la laïcité française. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 21-40, 2018.

PY, Fábio. *Pandemia cristofascista*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

REIS, Livia; CUNHA, Magali; PESTANA, Matheus; ABREU, Gabrielle (org.). *Religião e voto: uma fotografia das candidaturas com identidade religiosa nas eleições 2020*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2022.

ROCHA, Camila. “*Menos Marx, mais Mises*”: uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 34-63.

TERNISIEN, Xavier. *État et religions*. Paris: Odile Jacob/La Documentation Française, 2007.

VANNI, Lucas. *As catacumbas de Porto Alegre: catolicismo e sensibilidades conservadoras*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

VITAL DA CUNHA, Christina. Retórica da perda e os Aliados dos Evangélicos na política brasileira. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 237-256.

VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o Império: evangélicos de esquerda nas Eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 13-80, 2021.

WILLAIME, Jean-Paul. Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l’ultramodernité contemporaine. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 146, p. 201-218, 2009.

WILSON, Bryan. The secularization thesis: criticisms and rebuttals. In: LAERMANS, Rudy; WILSON, Bryan; BILLIET, Jaak (ed.). *Secularization and Social Integration*. Papers in Honor of Karel Dobbelaere. Leuven: Leuven University Press, 1998. p. 45-65.

O ATIVISMO EVANGÉLICO CONSERVADOR NO BRASIL: UMA ANÁLISE ACERCA DA DEFESA DA FAMÍLIA TRADICIONAL NO CAMPO INSTITUCIONAL DOS DIREITOS HUMANOS¹

Paula Bortolin

Este capítulo pretende analisar a formação de um ativismo evangélico conservador, em curso nas duas últimas décadas, empenhado em frear o reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos. Compreender esse processo é importante, pois partimos da hipótese de que a consolidação desse movimento na arena política condicionou a defesa da concepção de família tradicional como um importante organizador do campo institucional dos direitos humanos no Brasil.

De acordo com a literatura sobre essa temática, as mudanças socioculturais, legais e políticas, que convergiram para o reconhecimento dos direitos das mulheres e das pessoas LGBTQIA+ no Brasil, incitaram nos últimos anos um recrudescimento de valores e de costumes morais tradicionais por setores conservadores (Facchini; Sívori, 2017; Machado, 2017; Machado; Burity, 2014). A arena política tornou-se um palco de disputas pela regulação de corpos, comportamentos e vínculos familiares. Entre os atores que defendem uma moralidade tradicional, parlamentares evangélicos ganharam destaque no debate público a partir de diversas articulações contrárias à expansão dos direitos sexuais e reprodutivos. A atuação desse ativismo evangélico impactou diretamente no fazer político do Legislativo Federal e em diretrizes estabelecidas pelo Poder Executivo Federal, tornando o âmbito dos direitos humanos um campo de batalhas. Nesse processo, o argumento em defesa da configuração familiar tradicional, na qual homem e mulher se complementam pela finalidade de procriar e criar filhos, ganhou força gradativamente. A contestação das demandas políticas em prol da diversidade sexual e de gênero passou a ser fundamentada na necessidade de proteção e promoção dos laços familiares.

¹ Este texto foi baseado na pesquisa de doutorado da autora (*A Família Bolsonaro e a Moralidade Pública*), financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (número do processo: 2019/21779-2), e na pesquisa de doutorado-sanduíche financiada pelo programa CAPES/COFECUB (número do processo: 88887.599907/2021-00), realizada no Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, vinculado à École Pratique des Hautes Études.

Dessa maneira, destacamos que a atuação do governo de Jair Bolsonaro em favorecimento do tradicionalismo familiar, sobretudo no campo dos direitos humanos, não foi um processo isolado, mas, sim, o resultado de uma articulação política entre atores interessados em promover na esfera estatal uma agenda moral assentada na heteronormatividade e nos papéis de gênero tradicionais. Interessa-nos, portanto, observar o processo no qual o conservadorismo moral evangélico passou a interferir nas ações empreendidas pelo governo federal e pelo Congresso Nacional no âmbito dos direitos humanos, a fim de compreender os fatores que fortaleceram o acionamento da concepção tradicional de família como um ponto regulador dos direitos humanos no Brasil. Para isso, será importante retomar a formação de um movimento político contrário à produção de legislações, de normas técnicas e de programas que valorizaram e promoveram a identidade de gênero, os direitos sexuais e os direitos reprodutivos. Assim, abordarei a construção e o desenvolvimento do campo institucional dos direitos humanos no Brasil após o processo de redemocratização, analisando as ações de grande repercussão empreendidas por lideranças e parlamentares evangélicos na arena política em defesa da moralidade tradicional. É importante destacar que abordaremos a parcela conservadora de líderes evangélicos atuantes na arena política. No entanto, registro aqui que o posicionamento moral conservador aos costumes e valores não corresponde a um posicionamento total dos líderes e/ou igrejas evangélicas, haja vista a diversidade presente na identidade dessas instituições, tema extensamente trabalhado pela literatura (Jesus, 2013; Machado; Piccolo, 2011; Natividade, 2010).

No que tange ao uso do termo “conservadorismo” no decorrer deste capítulo, destaco que partimos do conceito desenvolvido por Samuel Huntington (1957). O autor defende a tese de que o conservadorismo é uma ideologia situacional, acionada quando existe uma ameaça na manutenção de valores e ideias em que os conservadores acreditam. Ao contrário do conceito de ideologia aplicado, por exemplo, às categorias de liberalismo e marxismo, o conservadorismo não se constitui em fundamentos baseados em necessidades e interesses de um grupo social, mas, sim, na instauração de relacionamentos entre grupos que possuem como característica em comum o receio de que uma determinada instituição que eles aprovam ou consideram como legítima e,

portanto, inviolável esteja sob ameaça. Essa perspectiva indica que não há uma unidade entre os motivos pelos quais cada grupo atua na defesa de determinada categoria e/ou instituição. A unidade é configurada pela ideia em comum de preservar algo. Um relacionamento é estabelecido para alcançar um fim único, ainda que os fatores desencadeantes dessa ação sejam distintos. Posto isso, pontuo que o termo “conservador” será aqui utilizado para classificar os grupos e as pessoas coligadas politicamente sob o interesse de preservar os valores tradicionais que compõem a organização familiar em oposição às recentes demandas dos movimentos, feminista e LGBTQIA+, incorporadas às agendas dos direitos humanos. Nesse sentido, apesar de esta análise privilegiar as articulações estabelecidas entre atores evangélicos, ressalto que estaremos atentos às conexões estabelecidas com outros atores religiosos, como os católicos, e com outros atores não religiosos.

Por fim, reforço que esta análise remete ao tema da presença pública das religiões no Brasil e suas formas de atuação. O estudo de caso apresentado é um exemplo de como o “religioso” circula pelo social, tendo como base um fluxo de atores que transitam entre as esferas religiosa e política. Apesar da laicização do Estado, garantida em Constituição no século XIX, o Estado nunca definiu juridicamente as fronteiras do religioso, tampouco regulou ou proibiu a permeabilidade entre as duas esferas (Camurça; Silveira; Andrade Júnior, 2020). Em vista disso, o regime laico brasileiro resultou da participação ativa de agentes católicos na burocracia estatal (Montero, 2018). Proponho, portanto, refletir brevemente acerca da participação da religião na configuração do regime laico brasileiro, no sentido de compreender como a atuação do ativismo evangélico conservador na arena política, defendendo as suas concepções de moralidade na produção de parâmetros legais, afeta os pilares que sustentam a laicidade brasileira.

Os direitos humanos no Brasil pós-constituente

Durante o período da Quarta República (1946 até o golpe militar em 1964), o Brasil participou do processo de discussão e elaboração dos documentos internacionais de direitos humanos, aderindo à maior parte dos

textos aprovados, como a Declaração de Direitos e Deveres do Homem, da Organização dos Estados Americanos (OEA), em 1947, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948. No decorrer do período ditatorial, houve um afastamento do país em relação às normativas internacionais dos direitos humanos. O governo militar rompeu o diálogo com os protocolos mundiais, alegando a necessidade de retomar a soberania nacional (González, 2010).

A reaproximação dos protocolos internacionais de direitos humanos ocorreu no período de transição para a democracia no final da década de 1980, sobretudo pelo diálogo estabelecido entre as proposições da Assembleia Constituinte e as diretrizes definidas pelos diplomas legais de direitos humanos. A Constituição Federal de 1988 representou um avanço para esse campo, afirmando a igualdade e o reconhecimento cidadão. Consequentemente, a categoria de cidadania ganhou destaque logo no primeiro artigo constitucional, no qual são definidos os fundamentos da República Federativa do Brasil: a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, e o pluralismo político (Rabelo, 2014). No entanto, ainda que o governo federal tenha se empenhado para articular novos vínculos com os sistemas internacionais de proteção, demonstrando, assim, uma política de transparência das ações governamentais, não houve um avanço nesse período em relação à produção de políticas públicas orientadas pela linguagem dos direitos humanos. Conforme os cientistas políticos Paulo Sérgio Pinheiro e Paulo de Mesquita Neto (1997), a retomada do governo democrático e do desenvolvimento social e econômico, ainda que necessária, não era suficiente para conter o aumento da violência e da criminalização, em face da grande negligência do exercício de direitos civis².

Dessa maneira, o presidente Fernando Henrique Cardoso, no primeiro ano do seu mandato, aderiu às recomendações da Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em Viena em 1993, elaborando um plano de ações de proteção e promoção dos direitos humanos. A elaboração do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH), coordenada pelo jurista José Gregori, chefe de gabinete do Ministério da Jus-

2 Efetivamente, a aprovação de uma constituição fundamentada na promoção dos direitos humanos introduziu uma agenda de ações às instâncias municipais, estaduais e federais. Contudo, o desenvolvimento e a consolidação da democracia ainda dependiam da implementação de políticas específicas que promovessem, efetivassem e reprimissem violações aos direitos humanos.

tiça³, ocorreu por intermédio da contribuição de diversos seminários abertos à sociedade civil. Composto por 228 propostas, o PNDH foi lançado em 13 de maio de 1996, tornando-se o primeiro documento do tipo na América Latina e um dos primeiros no mundo, a exemplo de Austrália, África do Sul e Filipinas. Suas proposições apresentaram objetivos precisos, visando reduzir desigualdades sociais e assegurar o exercício das liberdades civis e públicas (Adorno, 2010). Conforme Rodrigo González (2010), dado o déficit histórico do reconhecimento de direitos individuais no Brasil, a opção por privilegiar a categoria dos direitos civis foi considerada como fator que prejudicaria a formação de uma cultura de respeito aos direitos humanos e que promoveria a prática sistemática de violações, em especial por agentes do Estado.

Consolidado um cenário político para a discussão e a promoção dos direitos humanos, a Secretária Nacional de Direitos Humanos passou a debater os limites do PNDH e os pontos necessários para fortalecer a política nacional nessa área. Como pontuou o sociólogo Sérgio Adorno (2010), apesar da significativa contribuição para a promoção dos direitos civis, o documento propôs vagamente orientações para a extensão e a proteção dos direitos econômicos, sociais e culturais, omitindo-se, por exemplo, quanto à existência do racismo estrutural, aos direitos à livre orientação sexual, às identidades de gênero e aos direitos dos ciganos. Após uma série de discussões acerca dos limites do documento, a revisão do PNDH foi lançada por decreto oficial no último ano da gestão FHC, em maio de 2002. Ainda que timidamente, o PNDH-2 apresentou propostas em defesa do direito à identidade de grupos sociais específicos, por motivos étnicos, como os afrodescendentes, indígenas e ciganos, ou por motivos culturais, como as diferenças de orientação sexual. Portanto, além dos direitos políticos e civis, o novo plano abordou os direitos econômicos e culturais (González, 2010).

Nos mandatos de Luiz Inácio Lula da Silva (2002 a 2010), a promoção dos direitos humanos ganhou uma centralidade ainda maior por meio da ampliação de conselhos, conferências e demais arranjos participativos que envolveram os movimentos sociais. Conforme expõe González (2010), a principal diretriz assumida pelo governo federal nesse campo foi o alinhamento de todos os órgãos ligados à Presidência para a

³ Órgão federal responsável pela elaboração de políticas públicas no campo dos direitos humanos naquele período.

implementação de políticas públicas destinadas à diminuição da pobreza e da desigualdade social. Os programas sociais *Bolsa Família* e *Fome Zero* são exemplos da extensa atuação nessas frentes. No entanto, surgiu, no âmbito do órgão responsável pela gestão e pela promoção dos direitos humanos, uma nova orientação de ação em relação à gestão anterior. Os direitos culturais, ambientais, sexuais e reprodutivos passaram a ocupar um papel de destaque na criação de programas e políticas. Esse quadro desencadeou uma série de disputas no âmbito do Congresso Nacional, nas quais lideranças religiosas, sobretudo evangélicas articuladas por meio da Frente Parlamentar Evangélica, passaram a combater propostas de leis e programas governamentais que discutiram a descriminalização do aborto, as pautas LGBTQIA+ e as demandas que envolviam questões de gênero (Lacerda, 2019). A seguir, examinarei as principais ações desempenhadas pelos poderes da República para promover a diversidade sexual e a igualdade de gênero, pontuando os embates e as controvérsias sustentadas por lideranças evangélicas.

A reação conservadora ao aborto

Na sua primeira gestão, em 2003, Lula transformou a Secretaria Nacional de Direitos Humanos em um Ministério da República. No mesmo ano, criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, ambas subordinadas à Presidência da República com status ministerial. Esta última, voltada para a promoção da igualdade entre homens e mulheres e o combate de todas as formas de preconceito, discriminação e violência contra as mulheres, instalou em 2005 uma comissão com representação do Executivo, do Legislativo e da sociedade civil, para revisar a legislação punitiva contra o aborto (Lacerda, 2019).

O debate público sobre o aborto, de acordo com uma perspectiva do direito fundamental à saúde e à vida da mulher, ganhou força com a norma técnica publicada nesse mesmo ano pelo então ministro da Saúde, Humberto Costa. Destinado aos profissionais da saúde e a todas as pessoas comprometidas com a garantia dos direitos humanos de mulheres e de adolescentes no Brasil, esse documento prescreveu uma série de recomendações para a aplicação de uma atenção humanizada no

atendimento dos casos de abortos legalmente autorizados, mesmo sem boletim de ocorrência (Brasil, 2005). Seguindo essas prescrições e em apoio da cidadania feminina, o ministro da Saúde do segundo mandato do governo Lula, José Gomes Temporão, passou, a partir de 2007, a dar declarações sobre a necessidade de descriminalização do aborto. Conforme observou a cientista política Marina Basso Lacerda (2019, p. 67):

Ele chegou a afirmar que a discussão sobre o assunto seria machista, uma vez que conduzida apenas por homens, e que se eles engravidassem essa questão já estaria resolvida há muito tempo. Para Temporão, o aborto deveria ser tratado sob a perspectiva da saúde pública.

Seguindo a narrativa de Lacerda (2019), as iniciativas empreendidas pelas gestões de Lula, como essas citadas, no sentido de reforçar a necessidade de humanizar e descriminalizar a prática do aborto, alarmaram parcela conservadora de cristãos religiosos que atuavam dentro e fora do parlamento. Maria das Dores Machado (2012) destacou que a tensão entre lideranças cristãs religiosas com o tema do aborto é anterior ao primeiro mandato do Partido dos Trabalhadores na Presidência da República. No entanto, segundo Machado, as diversas iniciativas geradas durante as gestões de Lula em favor dos direitos reprodutivos e sexuais das mulheres ampliaram a reação coletiva dos segmentos tradicionalistas.

Em decorrência desse cenário, houve um crescimento significativo dos discursos e de propostas em favor da legislação punitiva do aborto entre os anos de 2006 e 2009 (Lacerda, 2019). Uma das articulações que gerou grande repercussão no Congresso Nacional no período refere-se à apresentação da primeira proposta pelo agravamento da legislação proibitiva do aborto. De autoria do então deputado federal Eduardo Cunha (MDB-RJ), membro da igreja pentecostal Assembleia de Deus e filiado à Frente Parlamentar Evangélica, o Projeto de Lei (PL) nº 7.443, proposto em 2006, visava transformar o aborto em crime hediondo. Outra proposta de grande repercussão apresentada à Câmara dos Deputados, em 2007, foi o primeiro PL que dispôs a respeito de direitos de fetos. Chamado de Estatuto do Nascituro, esse projeto proibia o aborto inclusive em casos de estupros, sob a oferta de pensão ao filho gerado nessas circunstâncias (Lacerda, 2019).

Todavia, em meio a essas polêmicas, o governo federal, junto da Secretaria dos Direitos Humanos, esteve empenhado em aprofundar e expandir a lista de prescrições estabelecidas no PNDH-2. A participação social foi gradativamente ampliada a partir da realização de conferências, criação de conselhos, comitês, entre outros canais de diálogos que privilegiam o envolvimento da sociedade civil. Entre os anos de 2003 e 2010, foram realizadas 74 conferências voltadas para a discussão de novas metas (Moutinho; Aguião; Neves, 2018, p. 3). Dessa forma, o PNDH-3, publicado por decreto presidencial em 2009, apresentou uma programação mais abrangente em relação às propostas anteriores.

Conforme explica Sérgio Adorno (2010), há uma linha de continuidade entre os documentos lançados pelos governos de Fernando Henrique Cardoso e a terceira versão proposta durante o segundo mandato de Luiz Inácio Lula da Silva. Esta última atualização conserva as ações programáticas das edições anteriores, porém com maior detalhamento e linguagem mais direta. Além de propor um aprofundamento dos mecanismos de expansão de direitos, essa versão aperfeiçoou algumas diretrizes que haviam sido anteriormente abordadas de maneira superficial. Trata-se da descriminalização do aborto, da união civil entre pessoas do mesmo sexo, do direito de adoção por casais homoafetivos, da criação de mecanismos para impedir a ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos da União e da criação de uma Comissão Nacional da Verdade para investigar as violações de direitos humanos ocorridas durante o período da ditadura militar.

Se anteriormente as ações de atores e instituições vinculadas à Presidência da República, que trataram o aborto como uma questão de saúde pública, já provocaram uma forte reação dos setores conservadores, a atualização do PNDH provocou uma grande disputa pública. A Igreja Católica, alguns parlamentares cristãos, juristas e demais autoridades públicas conservadoras rechaçam as novidades apresentadas nessa nova versão em diversas entrevistas, publicações oficiais, manifestações e protestos. Ao que concerne à criação de uma Comissão Nacional da Verdade, a oposição partiu dos militares sob a justificativa de que o órgão poderia ser usado para favorecer perseguições. Já os religiosos e parlamentares cristãos estavam preocupados com o apoio à legalização de direitos de família

aos casais homoafetivos, com a proibição do uso de artefatos religiosos em repartições públicas e, sobretudo, com o objetivo estratégico de promover a descriminalização do aborto, considerando a autonomia das mulheres para decidirem sobre seus corpos. As críticas e tensões geradas pelas novas proposições suscitaram uma crise no governo, que voltou atrás, removendo as proposições que foram fortemente contestadas (Adorno, 2010). Desse modo, a nova versão do PNDH-3 foi lançada em maio de 2010, cinco meses após sua promulgação inicial.

Ainda em 2010, grupos cristãos conservadores participaram ativamente das eleições à Presidência da República, exigindo publicamente aos candidatos a retirada das ações referentes à descriminalização do aborto e aos direitos homoafetivos de seus respectivos planos de governos, sob a ameaça de mobilizar suas forças e alcance social para infirmar candidaturas. Nesse momento, a relação entre alguns setores religiosos e o Partido dos Trabalhadores já era marcada por uma grande tensão. À vista disso, diversas lideranças religiosas atacaram a campanha de Dilma Rousseff, argumentando que, no passado, ela teria se declarado a favor do aborto. Uma pesquisa Ibope⁴ realizada no período estimou que o segundo turno ocorreu em consequência da grande circulação de matérias que exploraram a dubiedade da sua posição sobre a descriminalização do aborto, o que a fez perder parcela significativa de votos entre os evangélicos, visto que, até um mês antes das eleições, as pesquisas de intenção de voto demonstravam que a candidata petista seria eleita ainda no primeiro turno.

Conforme Christina Vital da Cunha e Paulo Victor Leite Lopes (2013), apesar de Dilma Rousseff receber o apoio de importantes líderes evangélicos, como o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus Edir Macedo, e o pastor e então senador Magno Malta (PL-ES), ambos apoiadores do governo Lula, e de contar com o trabalho do bispo Manoel Ferreira, presidente da Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Brasil, Ministério Madureira, como coordenador de campanha, ela sofreu ataques de demais lideranças evangélicas que instruíram seus fiéis a não votarem em candidata “abortista”. Na internet, diversos vídeos, postagens e falas foram compartilhados associando a campanha de Rousseff às pautas polêmicas, por e-mails e pelas redes sociais. Um exemplo de

4 Dados obtidos em matéria da *Folha de S.Paulo* (Deus [...], 2010).

grande repercussão foi um vídeo postado no canal de YouTube do pastor Paschoal Piragine Júnior, da Primeira Igreja Batista de Curitiba, pregando o voto contrário ao PT. Após algumas semanas da publicação, o vídeo já havia recebido mais de 2 milhões de acessos. As pregações, entrevistas e falas do pastor Silas Malafaia contra Dilma Rousseff também foram amplamente divulgadas nesse período, sendo adotadas por outras lideranças evangélicas (Vital da Cunha; Lopes, 2013).

Em relação à Igreja Católica, as análises de Maria das Dores Machado (2012) e de Christina Vital da Cunha e Paulo Victor Leite Lopes (2013) apontaram que não houve um consenso no posicionamento de lideranças católicas. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) cobrou uma posição clara dos candidatos sobre os respectivos temas polêmicos. Em entrevista para o jornal Estadão, o então arcebispo de São Paulo, Dom Odilo Scherer, declarou que a Igreja Católica não apoiava nenhum candidato, porém orientava seus fiéis a direcionarem o voto àquele que se comprometesse com o resguardo da vida e da família (Mascarenhas, 2010).

Durante o segundo turno, lideranças religiosas passaram a orientar seus seguidores, tanto por redes sociais quanto por pregações em cultos, a votarem em Dilma apenas se ela formalizasse um compromisso com os valores evangélicos. Apesar de não ter formalizado por documento, Dilma assumiu um compromisso com os valores morais tradicionais, conquistando novamente a confiança de alguns líderes evangélicos, que passaram a apoiá-la, fazendo campanha em suas respectivas igrejas⁵ (Bortolin, 2014).

A reação conservadora às demandas LGBTQIA+

Após longo esforço para afirmar uma imagem cristã e um posicionamento contrário ao avanço de pautas que contrariavam a moral tradicional, Dilma foi eleita com 56% dos votos. No entanto, sua primeira gestão foi marcada por importantes eventos no espectro político a favor

5 A polêmica em torno dos direitos reprodutivos e sexuais e dos direitos civis LGBTQIA+ também marcou a campanha eleitoral em 2014. Lideranças evangélicas pressionaram os candidatos Dilma Rousseff (PT), Marina Silva (PV) e Aécio Neves (PSDB) a retirarem de seus respectivos planos de governos ações que previam a descriminalização do aborto e a criminalização da homofobia. Líderes da Igreja Universal do Reino de Deus mantiveram seu apoio à candidata petista e travaram duras batalhas com outros pares evangélicos, usando as redes sociais e a imprensa digital para desconstruir a associação de Dilma com os temas polêmicos (Machado, 2018).

dos direitos de cidadania e da proteção social à população LGBTQIA+. De acordo com Lacerda (2019), a partir de 2010 as articulações contrárias à agenda desse grupo cresceram significativamente, e os parlamentares evangélicos destacaram-se como o grupo mais combativo. Entre as proposições realizadas na 54ª Legislatura (2011-2015) contra as pautas LGBTQIA+, 60% partiram de deputados evangélicos (entre tradicionais, pentecostais e neopentecostais). Católicos contribuíram com mais de 25% das intervenções. Cerca de 6% dos discursos e proposições partiram de deputados espíritas.

Esse quadro foi intensificado em consequência dos importantes eventos favoráveis à ampliação dos direitos de cidadania das pessoas LGBTQIA+ que marcaram o período. Em 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) aprovou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4.277, na qual casais do mesmo sexo passaram a usufruir direitos antes garantidos apenas em uniões heterossexuais como: comunhão parcial de bens, pensão alimentícia, pensões do INSS, adesão a planos de saúde do parceiro, imposto de renda compartilhado, direito à sucessão e à adoção de filhos. Grosso modo, os votos favoráveis justificaram a inadimplência do Congresso Nacional em aprovar uma legislação que garantisse tais direitos, em razão da forte oposição de parlamentares conservadores. Dessa forma, os juízes ponderaram a necessidade de intervir favoravelmente a essa proposição (Bortolin, 2014).

A aprovação da união homoafetiva criou um efervescente debate acerca dos direitos da população gay, atribuindo assim uma maior visibilidade ao grupo e às suas demandas. No Senado, a Frente Parlamentar pela Cidadania LGBTQIA+, liderada pela então senadora Marta Suplicy (PT-SP), desarquivou o PL nº 122/2006, que previa a descriminalização da homofobia. Na sociedade civil, o debate ganhou fôlego com o destaque atribuído aos romances de casais homossexuais pela teledramaturgia produzidas por duas das maiores redes de televisão do Brasil. A Frente Parlamentar Evangélica buscou diversos meios de reverter a aprovação do STF, sem sucesso (Bortolin, 2018).

Alguns meses após essa aprovação pelo Supremo Tribunal Federal, o Executivo aprovou o material *Escola sem Homofobia*, elaborado pelo Ministério da Educação (MEC). O material, composto por três vídeos e um guia

de orientação aos professores, tinha como objetivo debater a sexualidade no ambiente escolar como forma de reconhecimento da diversidade sexual e de alertar sobre o preconceito. Sua distribuição seria direcionada aos professores e alunos do Ensino Médio de todo o Brasil. Entretanto, logo após sua divulgação pelo MEC, o material foi alvo de críticas de evangélicos que ocupavam o Congresso Nacional. Esses parlamentares propuseram endossar o pedido de Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar o então chefe da Casa Civil, Antonio Palocci (PT-SP) (um dos líderes do governo federal no período), acerca da multiplicação de seu patrimônio, caso o governo não vetasse sua distribuição. Diante dessa articulação, a presidente Dilma Rousseff determinou a suspensão da produção desse material, evitando apoiar pautas julgadas pelo Congresso Nacional em favor dos direitos LGBTQIA+, como a criminalização da homofobia (Bortolin, 2014). Esse episódio demonstra o vigor e a força que o grupo mobiliza na arena política para interferir em proposições que ameaçam a moralidade tradicional.

No entanto, atores evangélicos não estiveram empenhados apenas em conter a aprovação de medidas e leis voltadas para a diversidade sexual. Mais do que isso, o interesse dos parlamentares evangélicos pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, durante o governo de Dilma Rousseff, demonstra uma disposição do grupo em atuar nos espaços de poder a fim de propor leis e políticas condizentes com a sua moralidade. A CDHM recebeu 146 proposições de parlamentares evangélicos (88%) no período em que o deputado, que também é pastor evangélico, Marco Feliciano (PSC-SP) esteve à frente da presidência da comissão. Entre essas propostas, destacou-se o Projeto de Decreto Legislativo nº 234/2011, de autoria do deputado evangélico João Campos (PSDB-GO), que pretendia suspender dois artigos de uma resolução publicada pelo Conselho Federal de Psicologia, em que ficou proibido ao profissional da área propor tratamentos de cura da homossexualidade e reforçar preconceitos aos homossexuais publicamente (Gonçalves, 2017, p. 242). Em 2013, com o apoio da CDHM, o deputado evangélico Anderson Ferreira (PR-PE) submeteu à Câmara dos Deputados o Projeto de Lei nº 6.583, que propôs criar um Estatuto da Família, no qual se restringia o direito de família às uniões entre um homem e uma mulher (Lacerda, 2019).

O combate à “ideologia de gênero” e a defesa do programa “Escola sem Partido”

A CDHM, ainda sob o controle do deputado Marco Feliciano, serviu de palco para a luta antigênero, por meio do engajamento do próprio presidente da comissão junto à Frente Parlamentar Evangélica no combate à “ideologia de gênero”. O uso dessa categoria, contra o avanço das demandas por igualdade de gênero, já era mobilizado há décadas pela Igreja Católica (Oliveira, 2018). Dessa maneira, evangélicos coligaram-se aos católicos no enfrentamento desse tema, que passou a ser amplamente mobilizado pelos primeiros como uma das pautas que mais ameaçam a organização da família tradicional (Sales; Mariano, 2019).

A tentativa do governo federal em abordar pela área da educação a questão da igualdade de gênero e do respeito às diferentes identidades de gênero e orientações sexuais, via o Programa Brasil sem Homofobia, já havia provocado uma grande reação da Frente Parlamentar Evangélica. Esse episódio criou um alerta sobre a interferência, classificada como indevida, do Estado no ensinamento de crianças e adolescentes (Lacerda, 2019). O alerta vermelho estourou em 2013 durante a tramitação do Plano Nacional de Educação (PNE), proposto ao Congresso Nacional pelo Poder Executivo mediante via o PL nº 8.035/2010. A polêmica girou em torno de uma das estratégias do plano que dizia respeito à universalização do ensino entre alunos de 15 a 17 anos, além de estabelecer a implementação de “políticas de prevenção à evasão motivada por preconceito e discriminação à orientação sexual ou à identidade de gênero, criando rede de proteção contra formas associadas de exclusão” (Brasil, 2010 *apud* Santos, 2018, p. 123).

A proposta de abordar temas referentes à diversidade sexual e à identidade de gênero, como um meio de prevenir a evasão escolar de jovens, foi acusada por parlamentares cristãos de ser uma estratégia do Executivo Federal para implantar na rede pública de educação a “ideologia de gênero”. Nesse período, a CDHM realizou uma série de eventos publicitários para disseminar o discurso sobre as ameaças que essa categoria representaria para as crianças e as famílias, buscando, assim, angariar força para impedir a aprovação de medidas que adotem perspectivas de gênero na educação (Machado, 2018). Em um desses eventos, Marco Feliciano convidou o padre Paulo Ricardo Azevedo (de Cuiabá, ligado à Renova-

ção Carismática Católica e aos movimentos pró-vida e pró-família) para discursar sobre o assunto na Comissão de Direitos Humanos. Naquela ocasião, o sacerdote católico argumentou que o combate não se aplicava apenas ao Plano Nacional de Educação, pois existiriam inúmeros projetos de leis que visavam incluir a palavra gênero no sistema jurídico brasileiro. “É uma ideologia na qual o ser humano é uma massa de modelar, totalmente flexível ou versátil e destrói a família” (Azevedo, 2013 *apud* Machado, 2018, p. 65, tradução nossa).

Conforme explica Marina Basso Lacerda (2019), a expressão “ideologia de gênero” fixou-se no Congresso Nacional, tanto nas falas dos parlamentares quanto nas manifestações dos militantes religiosos que compareciam às sessões de discussão do projeto⁶. Após várias discussões acaloradas, a posição contrária à menção ao gênero e à orientação sexual no projeto venceu. O Plano Nacional de Educação foi aprovado pelo Poder Legislativo com a supressão de tais termos (Lacerda, 2019).

Posteriormente a essa vitória, conforme narrou Maria das Dores Machado (2018), a Frente Parlamentar Evangélica continuou mobilizando essa pauta. Parlamentares evangélicos criaram projetos de lei para alterar legislações vigentes, no sentido de substituir o termo “gênero” por “sexo”, sustar outras medidas federais relacionadas à incorporação da perspectiva de gênero nas políticas públicas e acrescentar ao Estatuto da Criança e do Adolescente um artigo que previsse a criminalização de comportamentos que induzam à “ideologia de gênero”.

Ainda em 2013, o combate à “ideologia de gênero” no Congresso Nacional passou a ser associado a outra preocupação que ganhou fôlego no período: a existência de uma suposta doutrinação marxista e comunista nas escolas. É nesse ano que o Programa Escola sem Partido é tratado pela primeira vez no plenário da Câmara em discurso do deputado Erivelton Santana (PSC-BA) (Lacerda, 2019). Esse programa tem o objetivo de alterar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, estabelecendo:

O respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, tendo os valores de ordem familiar precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual

⁶ A um só tempo, a invocação dessa categoria rejeita a desconstrução de papéis sociais atribuídos de forma desigual aos gêneros feminino e masculino e as demandas dos movimentos LGBTQIA+, referentes ao reconhecimento das identidades de gênero.

e religiosa, vedada a transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas (Brasil, 2014).

Conforme Lacerda (2019), há um crescimento exponencial de propostas e discursos realizados em plenário contra as pautas de gênero e de direitos LGBTQIA+ após 2013. Apesar de as eleições em 2014 não resultarem em um ganho significativo para os evangélicos no Congresso Nacional, o protagonismo assumido pela Frente Parlamentar Evangélica na legislatura anterior influenciou para a eleição do deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ) à presidência da Câmara dos Deputados. Membro da Assembleia de Deus e filiado à Frente Parlamentar Evangélica, Cunha desarquivou uma série de projetos de leis que colidiam com as demandas dos movimentos feministas e LGBTQIA+ como, por exemplo, quatro propostas em oposição ao aborto e duas que valorizavam a heterossexualidade (Machado, 2018). Em relação ao Programa Escola sem Partido, aprovou a criação de uma Comissão Parlamentar Especial sobre o tema, controlada por pastores e apoiada por parlamentares católicos. Desde então, as escolas, as universidades, a atividade docente e os materiais didáticos foram transformados em campos de disputas na arena política, especialmente no Congresso Nacional (Sales; Mariano, 2019).

Impeachment, Bolsonaro e a defesa da família

A relação entre a Frente Parlamentar Evangélica e o governo de Dilma Rousseff, em meio a todos os acontecimentos narrados, tornou-se desgastada, fator que contribuiu para a adesão dos parlamentares evangélicos ao antipetismo, crescente na população em decorrência da ampla abordagem da mídia às investigações policiais e judiciais da ação Lava-Jato. A conflituosa relação entre o presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, e o Partido dos Trabalhadores o estimulou a aceitar a abertura de um processo de impeachment contra o governo Dilma. De acordo com Lilian Sales e Ricardo Mariano (2019):

Os conflitos entre petistas e parlamentares evangélicos envolvendo questões de gênero, Direitos Humanos, direitos sexuais e reprodutivos, acirrados a partir de 2011, foram decisivos para

que, em maio de 2016, dentre as bancadas do Congresso Nacional, a evangélica se destacasse como a que mais votou a favor do impeachment (89%) (Sales; Mariano, 2019, p. 19).

A literatura sobre o tema (Gallego, 2018; Horta, 2017; Löwy, 2015; Silveira, 2015) aponta que lideranças evangélicas conservadoras não apenas se articularam para garantir o impedimento de Dilma Rousseff, mas também exerceram um importante papel nas manifestações populares contrárias ao governo petista. Durante o período de julgamento do processo de impeachment, esses atores intensificaram suas falas de repúdio ao Executivo Federal nos veículos de comunicação e em redes sociais na internet, reforçando a necessidade de combater as demandas “liberalizantes” propostas pelos governos petistas e de promover medidas a favor da valorização da família e dos valores tradicionais.

Ao observar as falas precedentes aos votos de parlamentares evangélicos que se posicionaram a favor do processo de impeachment, identificamos em muitas a justificativa de combater a “ideologia de gênero” e de proteger a família brasileira. É nesse evento que o argumento em defesa da família tradicional diante da expansão de direitos sexuais ganha potencialidade. Se antes ele aparecia nas disputas públicas sustentadas por atores religiosos conservadores de maneira isolada, reivindicado de forma aleatória, nesse julgamento ele foi acionado extensivamente em primeiro plano, não somente na fala desses parlamentares, mas também nos discursos de outros políticos conservadores não religiosos. Conforme Ronaldo de Almeida (2017), o termo “família” foi operado como um elemento unificador e transversal do léxico político mobilizado nos discursos favoráveis ao afastamento da presidente Dilma. Para além dos seus correlatos como pais, filhos, esposa e netos, a expressão “família” foi citada 117 vezes.

O voto de Jair Bolsonaro, então deputado, é um exemplo dessa dinâmica. Em sua justificativa, argumentou votar a favor “pela família e pela inocência das crianças em sala de aula, que o PT nunca teve...”, referindo-se ao material *Escola sem Homofobia* (Almeida, 2017, p. 75). Bolsonaro, que, no início da sua trajetória política, dialogava especificamente com um eleitorado composto por militares, policiais e representantes das Forças Armadas, passou a explorar, a partir de 2011, as pautas

em torno da “ideologia de gênero” em oposição à ampliação dos direitos à diversidade sexual, aproximando-se de setores evangélicos. Apesar de nunca ter integrado oficialmente a Frente Parlamentar Evangélica, Bolsonaro colaborou com ela nas últimas legislaturas em que exerceu o cargo de deputado federal, reforçando o posicionamento do grupo acerca da defesa da família tradicional. Ainda que sempre tenha evitado falar sobre sua filiação religiosa, Bolsonaro afirmou em uma entrevista em 2011 ser católico por tradição (Bortolin, 2014). No entanto, em vídeo que circulou na internet em 2016, ele apareceu sendo batizado no rio Jordão pelo pastor (que também é político) Everaldo. Sua atual esposa, Michelle Bolsonaro, frequentou durante muitos anos a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, liderada pelo pastor Silas Malafaia, que realizou em 2013 a cerimônia de casamento do casal. Muito mais do que definir uma religião para atribuir ao ex-presidente da República, tal panorama evidencia seu relacionamento com setores evangélicos.

Esse exemplo, assim como outros citados, em que há uma articulação entre atores evangélicos e atores católicos, demonstra a capilaridade alcançada por esse ativismo evangélico. Embora esse movimento seja formado por uma ampla coligação entre atores pertencentes ao segmento evangélico, há também uma associação com atores filiados a outras religiões, que compartilham valores referentes às categorias de sexualidade e de família. Tal aliança concede força e visibilidade ao posicionamento em prol da família tradicional, uma vez que potencializa os discursos e as articulações no debate público e na arena política.

No entanto, para Bolsonaro, a aliança com os atores evangélicos lhe proporcionou muito mais do que força e poder para combater as ações contrárias à discriminação do aborto, à identidade de gênero e à diversidade sexual, visto que o relacionamento de longo prazo com o grupo legitimou, durante a campanha eleitoral à Presidência da República em 2018, o apelo a uma identidade cristã, sobretudo evangélica. De acordo com a análise de Ronaldo de Almeida (2019a) em torno da pesquisa Datafolha que projetou as intenções de votos por segmentos religiosos, o voto evangélico foi substancial para o resultado das eleições. Entre os 31.637.778 votos válidos de eleitores declarados evangélicos, 21.595.284 votaram em Bolsonaro. Traçando uma comparação, observamos, por exemplo, um equilíbrio no voto de eleitores católicos, tendo

em vista que Bolsonaro recebeu 29.795.232 votos desse grupo, ao passo que Fernando Haddad (PT) obteve 29.630.786. Ou seja, Bolsonaro recebeu 164.446 votos a mais que seu oponente entre os eleitores católicos. Contudo, ao compararmos o voto evangélico, essa diferença sobe para 11.552.780, demonstrando a predominância de apoio que Bolsonaro recebeu desse segmento⁷.

Durante a campanha eleitoral, Bolsonaro recebeu um grande apoio de importantes lideranças evangélicas que incentivaram seus fiéis a votarem no candidato comprometido com os valores familiares tradicionais e a moral cristã. Esse foi o caso dos pastores Everaldo, Edir Macedo, Marco Feliciano, Romildo Ribeiro Soares, Silas Malafaia, José Wellington Bezerra da Costa, entre outros. Pela primeira vez na história da nova República, um candidato ao Executivo Federal com grandes chances de vitória representou em larga escala os interesses de lideranças evangélicas.

A candidata evangélica Marina Silva chegou a assumir certo protagonismo nas últimas três disputas eleitorais à Presidência da República, mas discreta em relação à sua religiosidade, Marina sempre argumentou que sua vida na fé deveria ser mantida na esfera privada, sem interferir em seu desempenho político. Ao não aderir por completo às demandas do segmento conservador evangélico, lideranças influentes nesse campo não apoiaram a sua campanha. Nas eleições de 2010, durante a polêmica sobre a descriminalização do aborto, a candidata se absteve, explicando que, “em casos de alta complexidade cultural, moral, social e espiritual como esses, deveriam ser debatidos pela sociedade na forma de plebiscito” (Vital da Cunha; Lopes, 2013, p. 73). Líderes evangélicos com destaque na mídia, como o pastor Silas Malafaia, opuseram-se à sua candidatura, alegando que a neutralidade em relação ao pecado não é um ato cristão (Vital da Cunha; Lopes, 2013). Em 2014, Marina foi novamente criticada por evangélicos conservadores em consequência do trecho publicado em seu plano de governo a favor da criminalização da homofobia (Bortolin, 2018).

Ao contrário da evangélica Marina Silva, Bolsonaro está alinhado às demandas morais de lideranças conservadoras evangélicas, ainda que

⁷ É importante ressaltar que, apesar de a maior parte dos votos terem sido destinados a Bolsonaro, há uma diversidade política interna existente nesse segmento, haja vista que um terço dos votos confirmados por eleitores declarados evangélicos foi direcionado ao candidato Fernando Haddad.

não seja membro oficial de uma denominação. Sempre direto e claro acerca de seu posicionamento tradicional em relação aos costumes, por diversas vezes, minimizou em suas falas o caráter laico do Estado, reforçando tanto o seu posicionamento quanto o do povo brasileiro como cristão. Agarrado à defesa dos costumes, pregou durante seu governo os valores tradicionais na organização da família, na manutenção de comportamentos e na regulação de corpos, sobretudo ao que se refere à sexualidade.

Após eleito, observamos que a aliança com os setores evangélicos não se restringiu à defesa da pauta moral conservadora. Bolsonaro nomeou lideranças evangélicas para ocuparem cargos estratégicos na promoção dos valores tradicionais. É o caso da pastora Damares Alves que administrou o Ministério dos Direitos Humanos. Damares, no que lhe concerne, nomeou outras lideranças religiosas para coordenarem as secretarias vinculadas à sua pasta. Se, antes, Bolsonaro em consonância com a Frente Parlamentar Evangélica obtinha significativo sucesso para invalidar projetos de lei comprometidos com a diversidade sexual, a igualdade de gênero, os direitos homoafetivos e a identidade de gênero, posteriormente, sob a condição de presidente da República, com o incentivo de lideranças evangélicas, aplicou ao seu mandato um viés moral conservador, fortalecendo a concepção tradicional de família, particularmente no campo institucional dos direitos humanos.

Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos

No início de seu mandato, após reforma ministerial, Bolsonaro implementou a categoria de família como tema central do ministério responsável por gerir os direitos humanos. Essa articulação buscou tratar a maior parte das demandas que envolvem esse campo com base no fortalecimento dos vínculos familiares. Ao mapear as ações desenvolvidas por essa instituição, identificamos que a promoção do núcleo familiar foi uma ação prescrita pela maioria dos seus programas e de suas políticas. Ou seja, o foco não esteve em ações pontuais destinadas para esse fim, mas em uma prescrição para que todas, ou quase todas,

as demandas atendidas pela pasta estivessem engajadas com tal propósito. Essa diretriz ganhou força uma vez que, nessa gestão, explorou-se extensivamente a concepção de que a família é uma importante, se não a principal, instituição no combate à produção de anomias sociais. O trecho a seguir, extraído do pronunciamento da secretária da Família, Ângela Gandra, no início do seu mandato, evidencia essa dinâmica.

A Secretaria da Família constitui, de fato, uma estrutura inédita no Brasil, projetada a investir no essencial, já que muitos problemas sociais podem ser evitados com o devido protagonismo da família, desde o preconceito à violência, passando pelos desequilíbrios afetivos que, em muitos casos, fundamentam o recurso a drogas e outros subterfúgios. Dessa forma, a mudança esperada pelos brasileiros, ainda que não imediata, será efetivamente sustentável pela solidez de uma saudável infraestrutura familiar (Gandra, 2019).

Para fazer valer o fortalecimento do núcleo familiar como uma prescrição geral para a criação de programas e de políticas públicas, o órgão lançou em 2019 um Observatório Nacional da Família, responsável por criar e organizar conteúdos científicos que abordam diversas maneiras de ampliar a valorização dos laços familiares e os meios pelos quais a promoção familiar contribui para o fortalecimento das relações sociais e para o combate de violências e desigualdades. A sua principal criação, produzida por especialistas colaboradores e organizada pelos integrantes da pasta, foi a *Coleção Família e Desenvolvimento Humano*, disposta em quatro volumes que dialogaram com programas e políticas públicas desenvolvidas. Esse material abordou as maneiras pelas quais o núcleo familiar pode contribuir com demandas sociais como a promoção da saúde mental e a prevenção do comportamento suicida. Além disso, o Observatório da Família ficou responsável por coletar e organizar dados e artigos científicos que abordam a temática da família. Esse material subsidiou a criação de políticas que buscaram capacitar a unidade familiar para se autogerir e, assim, regular conflitos sociais como o Programa Famílias Fortes. Trata-se de um treinamento semanal ofertado a famílias com filhos entre 10 e 14 anos cujo intuito foi capacitá-las para produzir um lar harmonioso, a fim de prevenir comportamentos de risco, tais como o consumo de álcool e

drogas, o abandono escolar, o envolvimento com violência, a iniciação sexual precoce e a gravidez na adolescência.

É importante destacar que, embora Bolsonaro e seus aliados evangélicos tenham atacado na última década a ampliação dos direitos de cidadãos pertencentes ao grupo LGBTQIA+, identificamos que, durante o mandato presidencial, a estratégia foi alterada. Ainda que o nosso mapeamento das ações desenvolvidas pelo Ministério dos Direitos Humanos tenha revelado uma baixa produção de ações voltadas para a promoção e a valorização da diversidade sexual e da identidade de gênero, o governo federal assumiu um discurso de comprometimento com as demandas do segmento LGBTQIA+. Em pronunciamento oficial, Damares Alves destacou o intuito da pasta em manter um diálogo aberto com a comunidade LGBTQIA+, garantindo que nenhum direito conquistado pelo grupo seria violado⁸. Bolsonaro, por meio do seu perfil pessoal na rede social Twitter, afirmou que as diretrizes dos direitos humanos não deixariam de prestar auxílio a qualquer indivíduo, visto que a Secretaria Nacional da Família, a Secretaria Nacional de Proteção Global e o Conselho Nacional de Combate à Discriminação seriam responsáveis por esse papel⁹.

Como vimos anteriormente, a política brasileira passou por um processo de ampliação da linguagem dos direitos humanos para o reconhecimento da identidade de gênero, dos direitos sexuais e reprodutivos. Apesar do histórico de controvérsias sustentadas pelo ativismo conservador na arena política, houve nos últimos anos um engajamento de órgãos e de atores do setor público em ações que demandaram o reconhecimento dos direitos das mulheres e dos indivíduos pertencentes ao grupo LGBTQIA+. Assim, seguindo uma gramática internacional, o campo institucional dos direitos humanos no Brasil esteve comprometido com a garantia da pluralidade de modos de vida, fator que afirmou a defesa dos direitos de minorias sociais como uma importante linguagem enunciativa desse campo. Dessa maneira, a contestação a tais direitos tornou-se uma grave ameaça para a garantia dos direitos humanos e para a ordem democrática. Atento às

8 Informação obtida em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-01/damare-diz-que-direitos-da-comunidade-lgbt-serao-respeitados>. Acesso em: 20 dez. 2022.

9 Informação obtida em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/bolsonaro-diz-que-nao-havera-abandono-de-auxilio-nas-diretrizes-de-direitos-humanos.ghtml>. Acesso em: 20 dez. 2022.

sanções que poderia sofrer, o governo Bolsonaro evitou uma posição radical contrária a essa linguagem. O foco em ações de recomposição da família tradicional constituiu-se, portanto, em uma importante articulação para frear, ou ao menos enfrentar, o avanço de moralidades secularizantes que legitimam novas configurações de família, novos comportamentos e novas construções corporais que são desassociadas dos valores tradicionais, sem atacar diretamente as pautas exigidas pelo movimento feminista e pelos grupos LGBTQIA+. Isso, porque as ações centradas na família buscaram valorizar a composição familiar tradicional, organizada pelas relações heterossexuais, e promover o papel da família na criação e na educação de filhos, distancian-do o ministério do debate em torno da descriminalização do aborto fundamentado na concepção de saúde da mulher e na promoção das configurações familiares que não seguem o modelo tradicional de conjugalidade e de parentalidade. Além disso, a capacitação do núcleo familiar em se autogerir, no sentido de cada vez mais depender menos das intervenções estatais, esteve fortemente coligada com o objetivo de transferir para a família a responsabilidade em gerir certas competências sociais como a educação escolar, que, na perspectiva deste ativismo conservador, estaria corrompida pela “ideologia de gênero” e pela promoção da sexualidade precoce. Com isso, a atenção voltada para o fortalecimento do núcleo familiar passou a ser uma importante estratégia para diminuir a autoridade do Estado em discutir e organizar temas que são caros aos evangélicos conservadores, como a desnaturalização dos papéis de gênero, a diversidade sexual e o aborto.

Conclusão

Este capítulo demonstrou que, à medida que as instituições políticas começaram a discutir maneiras de normatizar juridicamente as pautas acerca da diversidade sexual e de gênero e dos direitos reprodutivos, autoridades evangélicas passaram cada vez mais a se articular na arena política reforçando um ativismo em defesa de uma noção de família atrelada às pautas mais conservadoras. Os direitos humanos tornaram-se um campo de disputas, no qual lideranças evangélicas se empenham

desde o início dos anos 2000 para operar os planos de política produzidos nessa área. Logo, a atuação de Bolsonaro à frente da Presidência da República, reforçando a necessidade de ressacralizar a família e os bons costumes, não foi um processo isolado, mas, sim, o resultado da movimentação de um campo moral conservador na arena política ao longo das últimas décadas, formado expressivamente por atores evangélicos. No entanto, a eleição de Bolsonaro pode ser interpretada como uma dobradiça no percurso de atuação desse ativismo conservador, uma vez que seu governo reorganizou a disputa pela moralidade pública. Se anteriormente parlamentares travaram inúmeros embates para frear a ampliação dos direitos das pessoas LGBTQIA+, a partir do governo Bolsonaro a estratégia para invalidar tais pautas ganhou uma nova direção. Para além da oposição ferrenha às demandas que contrariam os valores tradicionais, o campo institucional dos direitos humanos passou a ser pensado com base na categoria de família, abordada por meio de uma concepção tradicional, na qual homem e mulher se unem com a finalidade de procriar. À vista disso, a promoção dos vínculos familiares ao nível governamental produziu um encolhimento do debate institucional acerca de temas que rompem com a noção tradicional de família, como a desconstrução dos papéis de gênero, a valorização da “identidade de gênero”, a promoção da diversidade sexual e a descriminalização do aborto.

O acionamento da categoria de família conta com um amplo potencial de aderência e de engajamento popular, justamente por se tratar de uma categoria que possui um grande alcance, já que atinge princípios gerais que funcionam como um sistema de referência para os atores sociais. Dessa maneira, após a gestão Bolsonaro, a oposição à expansão dos direitos sexuais e reprodutivos assumiu uma configuração potencialmente mais eficiente no engajamento de públicos e na produção de legitimidades, pois mobiliza um princípio geral que organiza e estrutura a vida social.

Embora derrotado na eleição ao Executivo Federal, o bolsonarismo avançou no Congresso Nacional com a eleição de um número significativo de candidaturas vinculadas às pautas conservadoras e de extrema-direita. Entre os evangélicos, para além daqueles que alcan-

çaram a reeleição, aliados de Bolsonaro, pertencentes a esse segmento religioso, foram eleitos, por exemplo, a ex-ministra Damares Alves e o deputado federal mais votado do país, Nikolas Ferreira¹⁰. No que tange às articulações desse ativismo conservador, pontuamos que a oposição às demandas de gênero e à diversidade sexual contará com as evidências, os repertórios e as ações elaboradas ao longo do governo Bolsonaro para justificar a importância de organizar o campo dos direitos humanos tendo como base a promoção da família tradicional. Isso significa que, apesar da derrota de Bolsonaro à reeleição, o ativismo evangélico conservador saiu fortalecido pela aliança bolsonarista.

Em relação à participação de atores evangélicos na arena política, é importante destacar que esse domínio, classificado anteriormente como um espaço profano e, portanto, dominado por forças malignas, passou a ser encarado não somente como um local de reivindicação das demandas desse segmento, mas também como um terreno de disputas de valores morais. Conforme Ronaldo de Almeida (2019b), lideranças evangélicas buscam mais do que conter a liberalização de valores e costumes, elas disputam efetivamente a moralidade pública, reivindicando que seus valores morais sejam inscritos na ordem legal do país. A análise aqui apresentada demonstra esse processo. A ação de lideranças evangélicas conservadoras na arena política não se restringiu ao impedimento de ações legais. O grupo tem se articulado para inscrever a sua própria moralidade na gramática operada pelos direitos humanos.

Conforme ressaltamos no início deste capítulo, seguimos uma perspectiva metodológica que destaca o papel da religião na formação do espaço público, assumido como um espaço que se constitui discursivamente em contraposição a outras esferas (Montero, 2012). Consequentemente, nos distanciamos da concepção que sugere que o espaço público é constituído pela ausência da religião, pois a análise apresentada é um exemplo de que o conceito de secularização, que prevê uma oposição entre a religião e o público, é limitante para compreender, por

¹⁰ Atuante na política desde 2020, quando foi eleito ao cargo de vereador da cidade de Belo Horizonte, Nikolas é descrito como “cristão, conservador e defensor da família”, no site da Câmara Municipal de Belo Horizonte (CMBH). De família evangélica, é apoiador veemente do ex-presidente Jair Bolsonaro. Ferreira adquiriu notoriedade nacional graças às polêmicas em que se envolveu, incluindo a defesa de ideias negacionistas, a resistência às medidas contra a pandemia de covid-19, os discursos transfóbicos e discriminatórios. Informações obtidas em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/eleicoes/2022/noticia/2022/10/03/quem-e-nikolas-ferreira-pl-o-deputado-federal-mais-votado-do-brasil-e-da-historia-de-minas-gerais.ghtml>. Acesso em: 17 maio 2023.

exemplo, o fluxo de atores pertencentes aos segmentos evangélicos em arenas jurídico-políticas, defendendo as suas concepções de moralidade na produção de legislações e de políticas públicas.

Dessa maneira, reforçamos o argumento de que, no Brasil, o fenômeno religioso é um ator fundamental na construção do espaço público e na configuração da sua laicidade, considerando que a Igreja Católica foi um importante ator na construção do Estado e na configuração do regime de laicidade. De acordo com Paula Montero (2018), o processo de secularização da sociedade brasileira e de laicização do Estado brasileiro resultou de uma justaposição entre a burocracia estatal e a esfera religiosa, no qual a agência católica e seus agentes foram parte ativa na construção do Estado nacional. A legitimidade da atuação da Igreja Católica nos espaços de poder foi conferida pela ideia de credo nacional, uma vez que a concepção de uma cultura cristã foi paulatinamente associada à noção de nacionalidade (Montero, 2013). Efeitos desse processo reverberam até os dias atuais. O catolicismo interfere e regula diversas demandas da sociedade civil e política de acordo com a ideia de “cultura cristã”, incorporada ao imaginário coletivo. Apesar de a separação ocorrer no plano normativo, a Igreja Católica mantém sua influência na estruturação do espaço social, nas relações sociais e nos sistemas de ordenamento jurídico-político (Montero; Almeida, 2019).

Entretanto, a retomada do Estado democrático, fundamentado na Constituição de 1988, ao adotar o pluralismo como um marco legal, produziu uma reconfiguração na concepção de laicidade que tinha como referência de religião o cristianismo católico para uma laicidade orientada pela pluralidade religiosa (Montero; Almeida, 2019). O conceito de igualdade religiosa, garantido nesse processo, tem provocado uma disputa entre as diferentes denominações e credos por influência social e prevalência em relação ao Estado. Nesse contexto, ganham destaque atores e instituições evangélicas que intensificaram sua ação na arena política nas últimas décadas, desenvolvendo um ativismo capaz de interferir na regulação do ordenamento jurídico e político. Esse quadro vem produzindo um tensionamento do “modelo de laicidade” vigente desde a aurora republicana. O incisivo comportamento de lideranças evangélicas, no sentido de regular o campo institucional dos direitos humanos, coloca um novo problema para o “pacto de laicida-

de” firmado entre Estado e Igreja Católica ao questionar a autonomia dessas instituições e enfatizar a proeminência do religioso na regulação da esfera social e política. Ao borrar as fronteiras entre Estado e religião, político e teológico, ativismo e proselitismo, esse novo cenário evidencia uma crise do modelo estabelecido de laicidade, exigindo um novo olhar para o debate sobre a presença do religioso no espaço público e na arena política.

Referências bibliográficas

ADORNO, Sérgio. História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 86, p. 5-20, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo de. Os deuses do parlamento. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, número especial, p. 71-79, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019a.

ALMEIDA, Ronaldo de. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, Sérgio *et al.* *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b. p. 35-51.

BORTOLIN, Paula. *A controvérsia em torno da aprovação da união estável homoafetiva no Brasil*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2014.

BORTOLIN, Paula. *A controvérsia em torno do projeto de lei 122/2006: uma análise da oposição de parlamentares evangélicos à criminalização da homofobia*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei nº 7180, de 2014, que “altera o art. 3º da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996”*.

Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=606722>. Acesso em: 20 dez. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Atenção humanizada ao abortamento*: norma técnica. Brasília: Ministério da Saúde, 2005. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/atencao_humanizada_abortamento.pdf. Acesso em: mar. 2020.

CAMURÇA, Marcelo; SILVEIRA, Emerson José Sena da; ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais de. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, 2020.

DEUS, valores e defesa da vida marcam volta à TV. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 9 out. 2010, p. A4.

FACCHINI, Regina; SÍVORI, Horacio. Conservadorismo, direitos, moralidades e violência: situando um conjunto de reflexões a partir da Antropologia. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-18, 2017.

GALLEGO, Esther Solano. ‘Impeachment’, Lava Jato y elecciones. *Política Exterior*, n. 185, p. 1-4, 2018.

GANDRA, Angela. Artigo: Por que uma Secretária da Família? *Gov.br*, Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos, 21 mar. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/marco/artigo-por-que-uma-secretaria-da-familia>. Acesso em: 22 jan. 2023.

GONÇALVES, Rafael Bruno. A atuação de Marco Feliciano na Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM). *Mandrágora*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 205-245, 2017.

GONZÁLEZ. Rodrigo Stumpf. A política de promoção aos direitos humanos no governo Lula. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 107-135, 2010.

HORTA, Fernando. Igrejas. In: ALVES, Giovanni *et al.* (coord.). *Enciclopédia do golpe* – Vol. I. Bauru: Canal 6, 2017. p. 65-81.

HUNTINGTON, Samuel. Conservatism as an ideology. *American Political Science Review*, v. 51, n. 2, p. 454-473, 1957.

JESUS, Fátima Weiss de. Igrejas inclusivas em perspectiva comparada: da “inclusão radical” ao “mover apostólico”. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. *Anais Eletrônicos*. Florianópolis, 2013.

LACERDA, Marina. *O novo conservadorismo brasileiro*. Porto Alegre: ZOUK, 2019.

LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 124, p. 652-664, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 7, p. 25-54, 2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 351-380, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religion and moral conservatism in Brazilian politics. *Politics and Religion Journal*, v. 12, n. 1, p. 55-74, 2018.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos; PICCOLO, Fernanda Delvallas. *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

MASCARENHAS, André. Cardeal de São Paulo cobra “posição clara” de candidatos sobre o aborto. *Estadão*, São Paulo, 8 out. 2010, p. A4. (Impresso, acervo Biblioteca Mario de Andrade).

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.

MONTERO, Paula. Syncretism and pluralism in the configuration of religious diversity in Brazil. *Mecila: Working Papers Series*, n. 4, p. 1-18, 2018.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo de. Estado laico de hoje está mais atento ao pluralismo Religioso. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, Ilustríssima, 12 maio de 2019.

MOUTINHO, Laura; AGUIÃO, Silvia; NEVES, Paulo S. C. A construção política das interfaces entre (homos)sexualidade, raça e aids nos programas nacionais de direitos humanos. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 23, p. 1-21, 2018.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

OLIVEIRA, Luciano Batista de. A mobilização e a contramobilização em torno do aborto – os enfrentamentos entre feministas e representantes do Vaticano na Conferência do Caíro de 1994. Pensata: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP, Guarulhos, v. 7, n. 1, p. 59-74, 2018.

PINHEIRO, Paulo Sérgio; MESQUITA NETO, Paulo de. Programa Nacional de Direitos Humanos: avaliação do primeiro ano e perspectivas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 117-134, 1997.

RABELO, Maria Mercedes. O programa Bolsa Família na voz das beneficiárias: inclusão e cidadania. In: BRITES, Jurema Gorski; SCHABBACH, Leticia (org.). *Políticas para família, gênero e geração*. Porto Alegre: UFRGS/CEGOV, 2014. p. 16-34.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 9-27, 2019.

SANTOS, Rayani Mariano dos. Conservadorismo na Câmara dos Deputados: discursos sobre “ideologia de gênero” e Escola sem Partido entre 2014 e 2018. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 118-134, 2018.

SILVEIRA, Sergio Amadeu da. Direita nas redes sociais online. In: VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (org.). *Direita, volver!* O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015. p. 213-230.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2013.

“ENTREGUEIS O BRASIL AO IMACULADO CORAÇÃO”: AS CONSAGRAÇÕES DO BRASIL AO IMACULADO CORAÇÃO DE MARIA E AS TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES ENTRE ESTADO, SOCIEDADE E RELIGIÃO¹

Juliano Florczak Almeida

Introdução

Quando se abordam pertencimentos e práticas religiosos de autoridades públicas, não raro, observa-se a emergência de denúncias de embustes ou de instrumentalização eleitoral das práticas. Em geral, as críticas vêm do campo opositor, mas também dos jornalistas. Atenta à desenvoltura da autoridade nos ritos, a mídia difunde as gafes e os atos falhos. Dada a centralidade das divindades nas manifestações públicas de Jair Bolsonaro durante as campanhas presidenciais de 2018 e de 2022, bem como no período em que foi presidente, somada ao seu dúbio pertencimento religioso (Almeida, 2019), o agenciamento do religioso pelo capitão da reserva foi lido nessa chave. Foge das pretensões deste texto julgar a pertinência de semelhante posicionamento. Saliênta-se apenas que, como pressuposto dessas avaliações, está a noção de que as dinâmicas do poder regulam as dinâmicas do sagrado. Em última análise, trata-se do lugar do poder e sua preponderância em relação às diversas dimensões da vida.

Esse desconforto sobre o lugar do poder respingou também na antropologia e gerou grandes debates na história da disciplina. Marshall Sahlins (2004) criticou a tendência de reduzir as práticas culturais (aí podendo ser incluída a religião) a processos políticos e jogos de poder. O antropólogo, inclusive ao abordar as sociedades complexas, propunha certa equalização das análises das diferentes sociedades, sob uma ênfase culturalista (Sahlins, 1979).

¹ Este texto é um dos resultados do estágio pós-doutoral realizado no âmbito do Programa de Cooperação Internacional CAPES/COFECUB na École Pratique de Hautes Études (EPHE-PSL) financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (número do processo: 88887.477483/2020-00). Agradece-se à CAPES pelo financiamento, aos coordenadores do projeto, Emerson Giumbelli e Philippe Portier, este último também orientador do estágio na França. Agradece-se particularmente ao orientador brasileiro da pesquisa, Carlos Alberto Steil, e ao colega de estudos em Paris, Jóvirson Milagres. Agradece-se ainda aos integrantes do projeto os comentários ao texto, especialmente aos professores Carly Machado, Emerson Giumbelli e Marcelo Camurça.

Mas essa postura foi questionada por outras vertentes. Peirano (1992), por exemplo, considerava prejudicial essa *démarche*, pois eclipsaria as especificidades da sociedade complexa, particularmente ligadas às dinâmicas de poder próprias dos Estados-nação. Muitos estudos, para evidenciar essas singularidades ou mesmo para adensar suas análises, se preocuparam justamente em enfatizar os aspectos políticos das dinâmicas retratadas nas suas pesquisas².

As coisas, contudo, não são estanques de modo que se possa jogar o jogo político sem as peças do religioso – e vice-versa. A oposição das duas posturas, portanto, parece ofuscar, por exemplo, o fato de que o próprio poder secular nas sociedades complexas tem suas magias. Os cerimoniais não o deixam negar. Geertz (2000) salientou no clássico *Negara* a importância da dimensão cerimonial dos Estados. Por isso, os ritos públicos, quando observados à luz da antropologia, trazem à tona esses debates, especialmente quando se reflete sobre a posição do religioso e do secular nesses atos. Neles, são negociadas as fronteiras da laicidade, do secular, do religioso.

Assim sendo, as consagrações dos países ao Imaculado Coração de Maria, uma solicitação apresentada em 1917 por Nossa Senhora aos camponeses de Fátima, se estabeleceu no catolicismo ainda na primeira metade do século XX, remetendo a uma devoção mais antiga aos Sagrados Corações (cf. Barbosa, 2017). Desde quando surgiu, colocou claramente em questão as relações entre política e religião, especialmente porque a Virgem solicitou, em função dos “erros” da Rússia, a sua consagração a seu coração, pedido que se tornou um atalho para vincular a devoção a certa reação católica ao comunismo (Barbosa, 2017).

Ao envolverem atores religiosos, mas também autoridades civis, essas consagrações revelam-se uma trilha para conhecer os caminhos da laicidade. Se na narrativa moderna prepondera a separação de esferas da vida social, os estudos em antropologia tendem a mostrar como essa autonomização carece de realidade empírica (Latour, 1994). A proliferação de interdependências, interpenetrações e comunhões entre religião, política, práticas estatais não deixam mentir. Contornando uma mirada

2 Essa afirmação é corroborada pela quantidade de vezes que as palavras “politic” e “political” aparecem nos títulos de artigos de antropologia. Uma busca na base Web of Science apontou que essas expressões aparecem em 1.992 títulos de artigos publicados no período de 2010 a 2022. Uma soma relevante, especialmente considerando que, por exemplo, “culture” aparece 1.858 vezes e “ethnography”, 942.

normativa e universalista, as relações entre Estado e religião estão em constante transformação, ao sabor também das mudanças nos cultos, nas suas presenças nas sociedades e nas práticas estatais. Tematizar a laicidade na pesquisa antropológica constitui-se, portanto, em meio privilegiado para conhecer essas mudanças.

Diante disso, este texto busca refletir sobre os eventos de consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria. Em 1946, houve uma primeira consagração do Brasil, por iniciativa do cardeal Jaime de Barros Câmara, então arcebispo do Rio de Janeiro. Mais de setenta anos depois, por iniciativa da Frente Parlamentar Católica do Congresso Nacional, em 2019, repetiu-se o ato, com presença do então presidente da República, Jair Bolsonaro. Não à toa, nos dois momentos históricos, circulava certo medo com relação ao “perigo comunista” no Brasil³.

Ao invés de priorizar as continuidades entre os dois eventos, tendo como base a sua reconstituição, realizada por meio de uma pesquisa documental, este capítulo propõe um exercício comparativo, a fim de lançar luz sobre transformações das relações entre Estado, religião e laicidade. A reconstituição do evento de 1946 exigiu consulta nos periódicos da época, especialmente *A Noite*, que apresentou a seus leitores larga cobertura do evento⁴. Já o evento de 2019 foi analisado por meio de vídeos disponibilizados em plataformas online, bem como de reportagens que o abordaram.

A análise busca seguir as controvérsias em torno dos rituais, de suas simbologias e das suas eficácias. E para fazer emergir as especificidades das sociedades complexas, buscou-se considerar as transformações no campo religioso brasileiro e nas relações entre Igreja Católica e Estado brasileiro como meios para melhor compreender as dinâmicas dos rituais de consagração.

Para tanto, o texto estrutura-se em duas partes. A primeira remonta à consagração realizada em 1946, e a segunda à de 2019, já destacando as principais continuidades e descontinuidades entre os dois eventos. Finalmente, as considerações finais retomam a ideia de vivência da secularização, apresentada por Lebner (2019), para entender o papel da

³ Boa parte da retórica de Bolsonaro o apresentava como obstáculo ao “avanço do comunismo”, que também preocupava setores da sociedade brasileira nas vésperas e durante a ditadura civil-militar (Lacerda, 2022).

⁴ Agradecemos à Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional pela disponibilidade do material.

figura do presidente da República nas consagrações. Começamos pela entrega do Brasil da década de 1940 ao Imaculado Coração.

A consagração da instituição

Os jornais da década de 1940 mostraram que houve uma grande preparação para o dia do evento, marcado para 31 de março de 1946. O arcebispo de São Paulo, por exemplo, ordenou que todos os padres sob sua jurisdição orientassem os fiéis a rezarem durante o dia da consagração e a acompanharem o evento:

Além dos atos de piedade – reza do terço do rosário e ladainha de S. José – determinados por s. emcia. revdma., para o próximo dia 31, sexta-feira, dia da solene Consagração de nossa pátria ao Imaculado Coração de Maria, todos os revdmos. párocos, vigários, capelães e reitores de igrejas, convidem o povo e fiel a acompanhar as cerimônias que serão realizadas na capital do país, e lhes expliquem o sentido dessa Consagração Nacional.

De ordem de s. eminência reverendíssima, (a.) Monsenhor Paulo Rolim Loureiro, chanceler do Arcebispado (Consagração [...], 1946, p. 11).

O Bispo de Natal, Dom Marcolino, fez um chamado parecido:

Realizando-se, no próximo dia 31 de maio, na capital do país, a Consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria, lembremos ao Clero, secular e regular, e aos fiéis em geral a conveniência de fazer-se, na Catedral, Matrizes, Igrejas e Capelas, onde se celebram os exercícios do mês mariano, a consagração de nossa gente e nossa terra ao amantíssimo Coração da Virgem Mãe de Deus, confiando-lhe a nossa conservação e defesa contra os males e perigos da época presente (Marcolino, 1946).

Algo similar foi feito em todas as igrejas da Arquidiocese do Rio de Janeiro, onde se realizou um tríduo com pregação sobre a consagração nos dias que antecederam o evento (A Consagração [...], 1946). O cardeal D. Jaime de Barros Câmara queria todas as atenções voltadas para o ato: “Por determinação de Sua Eminência, em nenhuma igreja

da arquidiocese haverá encerramento do mês mariano ou coroação de Nossa Senhora no dia 31. Todas as atenções devem voltar-se para a consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria” (A Consagração [...], 1946, p. 11).

A imprensa atendeu ao chamado. A chegada do arcebispo de São Paulo foi noticiada (Chegou [...], 1946). Ainda antes do evento, a imprensa salientava o grande número de bispos que compareceriam: “Estarão presentes os dois cardeais brasileiros e 50 arcebispos e bispos” (A Consagração [...], 1946, p. 11). Essa quantidade de prelados significava uma expressiva presença, pois o Brasil contava, poucos anos antes, em 1930, com oitenta dioceses e prelazias (Rosendahl; Corrêa, 2006). A grande maioria delas havia sido criada nas primeiras décadas do século XX (Rosendahl; Corrêa, 2006), época da consolidação da estrutura institucional da Igreja Católica no Brasil (Almeida, 2023; Miceli, 1985).

A participação de autoridades leigas também foi destacada: “Assistirão ao ato o presidente da República, ministros de Estado, prefeito do Distrito Federal, chefe de Polícia e altas autoridades civis e militares” (A Consagração [...], 1946, p. 11).

A programação incluiu uma procissão que saiu da então Catedral Metropolitana, a igreja Nossa Senhora do Carmo, na Praça XV, até a igreja da Candelária (Empolgante [...], 1946). “Era incalculável a multidão que se comprimia na referida praça e ruas adjacentes” (Empolgante [...], 1946, p. 9). Ao cardeal arcebispo coube a leitura do ato da consagração acompanhado pelo povo. A participação popular nesse rito não é menor, porque, se as autoridades, por vezes, encompassam (“encompass”, em inglês) o povo e falam em seu nome, a consagração propriamente dita exige prece de todas as bocas, como visto em outros atos de consagração (Almeida, no prelo). O Hino Nacional também foi entoado. A bandeira brasileira foi depositada aos pés da imagem pelo presidente Eurico Dutra, que foi chefe do Executivo brasileiro de 1946 a 1951. A homilia foi “[...] impregnada de fervor ardente e patriotismo eletrizante” (Empolgante [...], 1946, p. 9). O nacionalismo contribuiu para a construção de um todo que se entrega ao Coração Imaculado.

A imprensa paulista repercutiu o evento realizado na então capital federal. Destacou-se a presença do presidente da República e de um conjunto de mais de cinquenta prelados:

Perto de cem mil pessoas assistiram ontem aos tradicionais festejos de encerramento do Imaculado Coração de Maria. Às cerimônias compareceram o cardeal d. Jaime de Barros Câmara e d. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, de S. Paulo, além de 50 arcebispos e bispos. Esteve também presente o presidente da República. [...] d. Jaime de Barros Câmara consagrou então a Virgem Maria, tendo o chefe do governo depositado a bandeira nacional aos pés da Virgem. [...] Monsenhor Henrique Magalhães leu a mensagem do Papa ao cardeal d. Jaime de Barros Câmara. A mensagem é a seguinte: “O Santo Padre, tendo sabido com prazer da solene consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria e da celebração da Semana Nacional da Ação Nacional Católica, assegura que sábias iniciativas sejam tomadas para o novo fervor da vida religiosa em cada uma das arquidioceses e copiosamente abençoa todos os pastores e todos os fiéis.” (Semana [...], 1946, p. 3).

Mesmo circundado por essa quantidade de bispos, o papel desempenhado pelo presidente Dutra na ocasião foi de destaque. Todos os jornais mencionam sua presença. E ele foi responsável por depositar, em meio aos passos rituais da consagração, a bandeira do Brasil nos pés da imagem: “Após a tocante prece, o presidente da República depositou aos pés da Imagem da Mãe de Deus, a bandeira brasileira, significando a adesão dos governantes à vontade da Nação se colocar sob a proteção maternal da Virgem Maria e de servi-la com devotamento” (Empolgante [...], 1946, p. 9). No ritual, a bandeira torna-se a própria nação por ela representada, e o presidente não apenas adere, como afirmou o jornalista, à consagração, como é parte do consagrado e seu condutor. Esse destaque do presidente, no entanto, ocorreu dentro de uma ritualística católica, presidida pelo cardeal Jaime de Barros Câmara e concelebrada por uma multidão de presbíteros.

Não se observa nessa ausência de protagonismo do chefe de Estado uma falta, ao contrário de dois eventos de consagração de países ao Sagrado Coração, os quais também tive a oportunidade de conhecer. Trata-se das consagrações, celebradas ainda no século XIX, da França e do Equador ao Coração de Jesus, a figura masculina que faz par com o Imaculado Coração de Maria. A falta de uma consagração da França por Luís XIV foi, a partir do século XIX, vista por setores conservadores

como a razão das “desventuras” da nação europeia – entre essas desventuras, se incluíam especialmente a Revolução Francesa e a Comuna de Paris (cf. Rodriguez, 1998). Ainda que os biógrafos da santa Margarida Maria Alacoque (1647-1690) não tenham ressaltado os trechos de suas cartas em que Jesus Cristo demanda ao rei francês a consagração do reino ao Sagrado Coração e que esses trechos não sejam encontrados nas cartas mais fiáveis, no século XIX, construiu-se uma relação causal entre o não atendimento do pedido e o assassinato de Luís XVI e outros eventos considerados desastrosos (Benoist, 1992, p. 191-196).

Já o fato de a consagração do Equador ter sido capitaneada pelo presidente do país, Gabriel García Moreno, foi visto largamente como motivo de orgulho pelos admiradores da iniciativa e do caudilho, seja no lado de cá do Atlântico (Almeida, no prelo; Gomezjurado, 1973), seja no lado de lá (Lagrée, 2003). A consagração do Equador ao Sagrado Coração de Jesus, orquestrada por García Moreno, foi decretada pelo Legislativo em 1873, quando o Estado-nação equatoriano estava se consolidando, e publicada no diário oficial do governo com letras impressas de ouro (Gomezjurado, 1973). Ou seja, envolveu as gramáticas rituais próprias da administração do Estado secular⁵, mesmo que a festa da consagração tenha envolvido celebração eucarística (Almeida, no prelo).

Essa persistente exigência do protagonismo do poder estatal no rito de consagração parece revelar um certo fetichismo. Pode-se inclusive entender o pedido de Jesus Cristo a santa Margarida Maria Alacoque como reflexo desse fetiche, cuja emergência acompanharia a própria emergência do poder secular autônomo. Diante desse poder estatal soberano, a santa e Jesus gostariam de vê-lo reconhecer a potência do Sagrado Coração. Ao exigí-lo, revelam a potência do poder secular e suas forças mágicas (Taussig, 1997).

Se, no caso da consagração brasileira ao Imaculado Coração em 1946, não faz falta um protagonismo do poder estatal e suas práticas ritualísticas, considero que isso esteja relacionado à ratificação do protagonismo institucional da Igreja Católica no Brasil. Ativa, algo que se pode chamar de “Igreja Católica brasileira” fala em nome da nação, propõe a sua consagração e encaixa uma participação do presidente

⁵ Talvez não seja desprezível que essas gramáticas também sejam adotadas pela Igreja Católica.

dentro de um ritual que ela mesma define. Como dito anteriormente, a Primeira República havia sido o momento do pleno estabelecimento institucional da Igreja Católica no país. A consagração de 1946 ao Imaculado Coração de Maria pode ser lida como a consagração dessa presença institucional, vide a massiva participação episcopal e seu protagonismo no evento.

Também pode ser entendida, por outro lado, como a consolidação do acesso privilegiado da Igreja Católica ao governo secular. Eventos que contaram com a presença dos presidentes da República, como os Congressos Eucarísticos, cujo primeiro ocorreu em 1922, a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil e a inauguração do Cristo Redentor, esses dois últimos acontecidos em 1931, apontaram para o reestabelecimento desse acesso privilegiado (Giumbelli, 2007), que havia sido posto em suspenso no início da Primeira República, quando se separaram as duas instituições (cf. Almeida, 2023). A reaproximação é azeitada durante os governos de Getúlio Vargas (Beozzo, 1986) e continuada nos governos seguintes. A presença do presidente da República na consagração de 1946 e seu papel de coadjuvante podem ser lidos também na chave da continuidade dessas boas relações.

Uma consagração silenciosa

Passados mais de setenta anos, outra consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria foi realizada, em 2019. Nesse caso, a iniciativa não partiu da hierarquia eclesial. A promotora foi a Frente Parlamentar Católica, formalmente fundada no Congresso Brasileiro anos antes, em 2015⁶. Considerando que o número de brasileiros que se declara católico vem diminuindo nos últimos censos – destacou-se que, no Censo de 2010, pela primeira vez, o número absoluto de pessoas que se declaravam católicas diminuiu (Mariano, 2013) –, a criação dessa frente parlamentar, que conta com participação de muitos deputados

6 Detalhes sobre a constituição da “Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana”, cujo objetivo é “[...] defender os princípios éticos, morais, doutrinários defendidos pela Igreja Católica Apostólica Romana”, podem ser conferidos nos seguintes links: requerimento para seu registro (disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/deputado/Frente_Parlamentar/54077-integra.pdf) e signatários (disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53496>). Acessos em: 24 out. 2023.

autodeclarados evangélicos, pode ser vista menos como um fortalecimento do catolicismo ou da Igreja Católica e mais como um marco dessa mudança no campo religioso brasileiro. Com esse câmbio, a pertença ao catolicismo deixa de ser presumida, necessitando ser manifestada.

Se a proposição da nova consagração não partiu do clero, não deixou de partir de um especialista no religioso. A necessidade de rever a oposição entre leigos e cleros, que, diga-se de passagem, não tem fundamentação teológica (Le Goff, 1987), parece ser evocada pelo evento em tela. O deputado mineiro Eros Biondini, então filiado ao PROS e hoje ao PL, que firmou o ofício de solicitação ao presidente da República à nova consagração, é cantor e compositor gospel e ligado à Renovação Carismática Católica⁷. Mesmo não sendo ordenado, não deixa de ser especialista do religioso.

Ofício aceito, partiu-se para a divulgação. Ela aconteceu principalmente nas redes sociais, criando-se inclusive a hashtag #OrePeloBrasil, que chegou a ser uma das mais comentadas na internet, segundo os levantamentos das plataformas (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021). Não houve, pois, uma ampla mobilização, observada em 1946, de pautar a consagração nas celebrações litúrgicas realizadas nos templos católicos.

O palco para o evento tampouco foi um templo católico. Foi montado no Salão Leste do Palácio do Planalto (A recente [...], 2019). Comparando-se com o evento de 1946, há um sensível deslizamento. Deixa-se um espaço de culto católico e ocupa-se um espaço da burocracia federal brasileira. Em 2019, foram os curas os convidados.

Entre os ordenados, fizeram-se presentes apenas dois bispos, o emérito de Brasília e o prelado pessoal da Administração Apostólica São João Maria Vianney. Sabe-se que os bispos, quando se tornam eméritos, deixam de exercer funções de governo na Diocese. E a prelazia pessoal de São João Vianney consiste no resultado do perdão de João Paulo II a um grupo de fiéis cismáticos da Diocese de Campos (Campos dos Goytacazes-RJ) (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021). Isso demonstra a inexpressividade da presença do episcopado no evento. Não à toa, portanto, segundo apuraram Camurça e Zaquieu-Higino (2021, p. 214), a hierarquia católica no Brasil, ora organizada na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), ignorou o evento.

⁷ Disponível em: <https://musica.cancaonova.com/artista/eros-biondini/>. Acesso em: 24 out. 2023.

Se foi de protagonista em 1946 a uma quase ausência em 2019, isso parece estar relacionado às mudanças pelas quais passou a hierarquia católica no Brasil nesse ínterim, especialmente no que diz respeito às relações que estabelece com o poder secular brasileiro. Nas primeiras décadas do século XX, parcela significativa do episcopado das terras brasileiras desejava a neocristandade, o que não se observava no final do mesmo século, inclusive na incidência política conservadora em questões relativas aos direitos humanos (Almeida, 2023; Costa, 2014). Vale lembrar também que as relações da alta hierarquia católica com o governo Bolsonaro foram marcadas por tensões, primeiro com o Sínodo na Amazônia, e logo com o enfrentamento da pandemia de covid-19 (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021), de modo que convergiram em torno da CNBB as principais críticas no âmbito do catolicismo a esse governo (Camurça, 2022).

Tampouco representaram a principal ausência. Ainda que fisicamente presente, em função de seus atos e de sua performance no evento, a ausência mais sentida foi do então presidente Jair Bolsonaro. Se o protagonismo estatal não fazia falta em 1946, em 2019, todo o circo girou em torno do Estado brasileiro. Convocado por um deputado, ocorreu no Palácio da Presidência da República, com presença do ocupante do cargo. Não se rezou uma celebração eucarística, e sim um cerimonial típico das assinaturas de documentos da burocracia federal brasileira, ainda que tudo observado por uma imagem da Virgem de Fátima. Constou na agenda do presidente em meio a atos típicos do seu cargo: logo depois dos cumprimentos às equipes brasileiras de atletismo e imediatamente antes da recepção de gerente executivo da Empresa Brasil de Comunicação (EBC) (Presidência da República, 2019).

Ainda que em casa, seguindo a liturgia ditada pelo seu cerimonial, o presidente não parecia à vontade. Vídeos do evento parecem gravar o que em religiões de matriz africana se chama egum (Cerimônia [...], 2019). Não ocupou a tribuna e, a despeito das expectativas, não assinou o documento. Coube ao secretário-geral da Presidência da República, Floriano Peixoto, firmar o ato (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021, p. 215). Essa foi a grande ausência, que motivou inclusive dúvidas com relação à validade do ato (A recente [...], 2019). Para muitos fiéis, a presença-zumbi do chefe de Estado não foi suficiente para que a magia

do Estado funcionasse. Sem a assinatura do presidente, o documento não teria incorporado todo o potencial de fetiche. Seguiu um mero papel. Camurça e Zaquieu-Higino (2021) chamam a atenção para o fato de que inclusive Dom Fernando Rifan, o bispo pessoal que se fez presente, publicou avaliações do evento nas quais a falta da assinatura ganha destaque:

Fui convidado, para com os Representantes da Frente Parlamentar Católica, dos Movimentos Marianos na presença do Presidente da República Federativa do Brasil, para entregar nas mãos dele o Ato com o qual Consagramos o Brasil, ao Imaculado Coração de Maria. Esse objetivo foi cumprido e o ministro Floriano Peixoto, porta-voz do governo, assinou conosco a consagração. *Muitos esperavam que o presidente consagrasse o Brasil a Nossa Senhora. Isso ele não fez. Foi pena.* Mas fizemos o nosso papel. Ele foi cordato em participar da homenagem. E o texto assinado foi entregue a ele. Depois, nós fizemos o ato de Consagração. *Esperamos que Nossa Senhora aceite o nosso ato de Consagração e proteja o nosso tão necessitado Brasil* (Rifan, 2019 *apud* Camurça; Zaquieu-Higino, 2021, p. 217, grifo nosso).

O presidente não assinou o documento possivelmente porque o lugar de Maria é controverso no meio cristão. E por mais que Bolsonaro se declare católico, faz várias sinalizações para os evangélicos (Almeida, 2019). Seus pertencimentos religiosos parecem remeter a um certo cristianismo pouco preocupado com as denominações. Mas almejar semelhante posicionamento no campo religioso brasileiro não é simples, tendo em vista os enfrentamentos entre católicos e as diferentes denominações evangélicas principalmente. Nesses debates, o marianismo tem lugar de destaque. Pode-se dizer inclusive que a Virgem organiza esse campo, promovendo uma distinção *grasso modo* entre católicos e cristãos não católicos. Firmar a consagração poderia ser objeto de duras críticas advindas de importantes apoiadores do meio evangélico. Muitos ânimos seriam mexidos pelas potências da assinatura presidencial. A falta dolorosa para uns parece ter sido bem-recebida por outros (Camurça; Zaquieu-Higino, 2021).

O quanto essa falta comprometeu a eficácia ritual? Muitos se debruçaram a avaliar a validade da consagração posta em questão por esse

deslize na ritualística. Pode-se acompanhar as controvérsias em sites da internet, especialmente comentários de internautas às notícias sobre o evento. Como a Dom Rifan, aos internautas K. B. e R. F. A. S. não passou despercebido o fato de que Bolsonaro não assinou o papel, reforçando a importância do jamegão:

Mas pelo vídeo o presidente não assinou o documento de Consagração, somente o seu Ministro. Se o presidente realmente assinou tal documento, postem este documento para todos verem (K. B., 2019 *apud* A recente [...], 2019).

Há muitos elementos que precisariam ser considerados em uma análise sobre o gesto e os seus promotores, porém, creio ser necessário esclarecer outros pontos: o presidente não assinou o documento, não foi ele quem tomou a iniciativa da Consagração... Além disso, será que já não havia uma imagem de Nossa Senhora Aparecida no Planalto em governos anteriores? (R. F. A. S., 2019 *apud* A recente [...], 2019).

Já o internauta J. F. C., ao mesmo tempo que chama a atenção para a ausência de assinatura presidencial, a considera irrelevante porque a consagração seria uma competência dividida entre Igreja Católica e cada fiel:

Dentre dez sites este é o único que não diz que Bolsonaro não assinou o ato como estava previsto e também não diz que ele assinou. Não precisamos da assinatura de presidente para consagrar o Brasil a Nossa Senhora; pois isso é papel da Igreja e de cada fiel brasileiro (J. F. C., 2019 *apud* A recente [...], 2019).

Outra controvérsia girou em torno do rito de consagração, que não seguiu os preceitos recebidos pelos camponeses da Virgem de Fátima. Nesse caso, o vício estava já na opção pelo ritual do Estado secular. Foi o que afirmou a internauta A. C. F.:

Não é válido! Não mudem o rito! Só é válido como a Virgem Maria pediu aos pastorezinhos, que fosse realizado em Fátima. Quando são João Paulo II consagrou a União Soviética à Nossa Senhora, ele repetiu a Consagração até que ela fosse CONSIDERADA VÁLIDA pela irmã Lúcia, que em vida explicou

como deveria ser. Essas pessoas não podem inventar uma consagração seguindo suas regras. A consagração é obra da Virgem Maria, e não da imaginação dos homens (A. C. F., 2019 *apud* A recente [...], 2019).

Outro risco decorrente da opção ritual é não lograr se desvinciliar da crítica de uso político do evento. Essa crítica foi sintetizada pela posição de outro internauta: “Instrumentalização da religião... e com sacerdotes da corte... o Deus de Jesus e sua mãe não são desse meio sujo” (F. N., 2019 *apud* A recente [...], 2019).

Diante do impasse, uma solução sugerida seria questionar a CNBB sobre a validade da consagração, solução eclesiocêntrica: “Alguém pensou em perguntar ao atual Presidente da CNBB?”, questionou S. T. T. (2019 *apud* A recente [...], 2019). Outra solução, em algum sentido mariológica, foi apontada por Dom Rifan em publicação referida: “Esperamos que Nossa Senhora aceite o nosso ato de Consagração e proteja o nosso tão necessitado Brasil”.

Com todas essas controvérsias, a consagração de 2019, enfim, parece ter sido a consagração do deputado Eros Biondini. O político fez música sobre o evento e a gravou no disco de comemoração dos seus 30 anos de carreira como cantor⁸. Seu capital político parece ter também aumentado com seu ativismo conservador no parlamento nacional. Um reflexo disso foi a eleição de sua filha para a Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Trata-se da deputada mais jovem do país. A menina teve que esperar o 21º aniversário para assumir a cadeira (Passarini, 2023). No evento de posse, agradeceu ao pai e prometeu: “Defender e lutar pelos valores cristãos” (Passarini, 2023).

Conclusão

Na análise das consagrações ao Imaculado Coração de Maria aqui apresentadas, apostou-se em uma *démarche* alternativa à estanque separação entre religião e política. Ao contrário, buscou-se enfatizar as magias do Estado e de seus chefes. Apoiou-se ainda em análise comparativa sensível às continuidades e descontinuidades entre dois rituais

⁸ Disponível em: <https://musica.cancaonova.com/artista/eros-biondini/>. Acesso em: 24 out. 2023.

de consagração. Buscou-se compreendê-las à luz das transformações no campo religioso brasileiro, bem como das relações entre Igreja Católica e Estado brasileiro, a fim de aproveitar a expertise antropológica da análise ritual, das diversas potências em jogo, evitações e simbologias, sem minorar dinâmicas sociais que contribuem para sua compreensão. Se a consagração de 1946 foi marcada pela ênfase na exibição triunfante da estrutura da Igreja Católica no Brasil, a de 2019 foi atravessada pelo crescimento evangélico e pelas controvérsias marianas no âmago dos cristianismos.

A análise também identificou uma constante preocupação sobre o papel desempenhado pelo presidente da República nos atos. Essa preocupação parece dar pistas sobre como fiéis católicos e a Igreja Católica vivem o processo de secularização (Lebner, 2019). Ao recorrentemente exigir a presença das autoridades seculares nos atos de consagração, reforça-se a potência ritual que emana dessas figuras e que parece se constituir à medida que o poder secular se empodera. Essas figuras, como fetiche, têm a capacidade de carregar todo o corpo social, à moda de um sacramental, tal como na cerimônia de 1946. Suas assinaturas e mesmo as ausências delas fazem toda a diferença, produzindo uma série de controvérsias, como visto no caso de 2019. Enfim, trata-se do Estado e suas magias (Taussig, 1997).

O saldo final das consagrações para a visibilidade do catolicismo, com suas múltiplas faces, contraditórias e acomodadas (Schmitt, 2011), resta, ainda assim, positivo. Se a CNBB não foi protagonista do evento de 2019, tampouco o rechaçou. O deputado da Frente Parlamentar Católica se reelegeu e sua filha ganhou uma cadeira no parlamento mineiro. Além disso, o Palácio do Planalto recebeu uma imagem da Virgem de Fátima. O padre Augusto destacou que, em função desse saldo, caberia aos católicos verem com bons olhos a consagração de 2019:

Por outro lado devemos considerar que este gesto do governo de introduzir a imagem de Nossa Senhora no Palácio do Planalto, é um gesto de temor a Deus em primeiro lugar, quando a gente muda de uma situação política onde Deus tem espaço na sociedade, os católicos devem colocar-se numa posição de júbilo, pois, até pouco tempo atrás, testemunhamos como Deus estava sendo proibido em alguns corredores públicos. Então

quando começamos a ver o nome de Deus defendido, falado nesses corredores públicos, sem ser censurado, sem ser violentado, isto é um sinal positivo para nós (Bezerra, 2019 *apud* A recente [...], 2019).

E, segundo o parecer de Dom Rifan, conforme citação anterior, a palavra final sobre a validade da consagração cabe não aos reles mortais que debatem na internet ou discutem sobre laicidade, senão à própria Nossa Senhora.

Referências bibliográficas

A CONSAGRAÇÃO do Brasil ao Imaculado Coração de Maria. *A noite*, Rio de Janeiro, 27 maio 1946, p. 11.

A RECENTE Consagração do Brasil ao Imaculado Coração foi válida? Sacerdote esclarece. *ACI Digital*, 24 maio 2019. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/41059/a-recente-consagracao-do-brasil-ao-imaculado-coracao-foi-valida?-sacerdote-esclarece>. Acesso em: 24 out. 2023.

ALMEIDA, Juliano Florczak. Uma catedral da modernidade: patrimônio, sagrado e secular na vida social da Catedral da Sé de São Paulo. *Antropolítica*, Niterói, v. 55, n. 1, p. 1-19, 2023.

ALMEIDA, Juliano Florczak. O corte e os fluxos – Os primeiros anos da trajetória da Basílica do Voto Nacional (Quito, Equador). No prelo.

ALMEIDA, Ronaldo de. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, Sérgio *et al.* *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 35-51.

BARBOSA, David Sampaio. A Irmã Lúcia e a consagração ao Imaculado Coração de Maria. Enquadramento histórico duma devoção. *Didaskalia*, v. 47, n. 1, p. 183-201, 2017.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, Volume IV. São Paulo: Difel, 1986. p. 271-341.

BENOIST, Jacques. *Le Sacré-Cœur de Montmartre: de 1870 à nos jours*. Paris: Editions Ouvrières, 1992.

CAMURÇA, Marcelo. A relação do catolicismo com o governo Bolsonaro: entre o apoio dos setores conservadores e a crítica das instâncias institucionais e dos movimentos progressistas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 22, n. 42, p. 207-234, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.127418>. Acesso em: 13 maio 2023.

CAMURÇA, Marcelo; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor. Entre a articulação e a desproporcionalidade: relações do Governo Bolsonaro com as forças conservadoras católicas e evangélicas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano XIII, n. 39, p. 207-232, 2021.

CERIMÔNIA da consagração do Brasil ao imaculado coração de Maria. 1 vídeo (30 min), 2019. Publicado pelo canal Missão Maria de Nazaré. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ieo70gmFMys>. Acesso em: 28 fev. 2023.

CHEGOU ao Rio o Cardeal Arcebispo de S. Paulo. *A noite*, Rio de Janeiro, 30 maio 1946, p. 2.

CONSAGRAÇÃO do Brasil ao Imaculado Coração de Maria. *Correio Paulistano*, São Paulo, 22 maio 1946.

COSTA, Guilherme Borges Ferreira. *Ortodoxia em dois tempos: do clericalismo político à secularização estatal*. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

EMPOLGANTE espetáculo de fé. *A noite*, Rio de Janeiro, 1º jun. 1946, p. 9.

GEERTZ, Clifford. *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2007.

GOMEZJURADO, Severo. *La Consagración del Ecuador al Corazón Sagrado de Jesus*. Quito: Editorial Fray Jadoco Ricke, 1973.

LACERDA, Marina. Contra o comunismo demoníaco: o apoio evangélico ao regime militar brasileiro e seu paralelo com o endosso da direita cristã ao governo Bolsonaro. *Região & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. 153-176, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap07>. Acesso em: 12 mai. 2023.

LAGRÉE, Michel. Garcia Moreno, la Révolution et l'imaginaire catholique en France à la fin du XIXe siècle. In: *Religion et modernité: France, XIXe - XXe siècles*. Nouvelle édition [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003. p. 137-146.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LE GOFF, Jacques. Clérigo/Leigo. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1987. v. 12, p. 370-391.

LEBNER, Ashley. On secularity: Marxism, reality, and the Messiah in Brazil. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 25, n. 1, p. 123-147, 2019.

MARCOLINO, D. Consagração do Brasil ao Coração de Maria. *A ordem*, Rio de Janeiro, 25 maio 1946, p. 4.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, 2013.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. 1985. Tese (Livro-docência em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1985.

PASSARINI, Ígor. Chiara Biondini completa 21 anos e deve tomar posse hoje na ALMG. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 23 fev. 2023.

PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora UnB, 1992.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Agenda do Presidente da República para 21/05/2019.

RODRIGUEZ, Miguel. Du vœu royal au vœu national: une histoire du xixe siècle. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 21, p. 1-18, 1998.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, v. X, n. 218(65), 2006.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SCHMITT, Carl. Catolicismo romano y forma política. In: *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011. p. 3-49.

SEMANA Nacional de Ação Católica. *Correio Paulistano*, São Paulo, 2 jun. 1946, p. 3.

TAUSSIG, Michael. *The magic of the state*. New York: Routledge, 1997.

A LAICIDADE BRASILEIRA “EM TEMPOS DE BOLSONARO”: PERSPECTIVAS DE CIENTISTAS SOCIAIS BRASILEIROS¹

Claude Petrognani

Introdução

O objetivo deste texto é apresentar uma análise detalhada do que alguns importantes pesquisadores contemporâneos em ciências sociais brasileiros (Almeida, 2019; Camurça, 2017a; Mariano; Gerardi, 2019; Oro, 2022a, 2022b; Prandi; Santos; Bonato, 2019; Vital da Cunha, 2018, 2019) desenvolveram sobre o tema da laicidade brasileira. Mais especificamente, trata-se de discutir, por meio da leitura de uma série de textos², a laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”, o que corresponde, de um ponto de vista cronológico, ao período de 2019 a 2022 e, de um ponto de vista político, à Presidência da República Federativa do Brasil exercida por Jair Messias Bolsonaro. O intuito, além da realização de um mapeamento bibliográfico necessário para a compreensão dos “enjeux” que animaram o debate sobre a laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”, é mostrar, justamente, que as diferentes modalidades de análise e interpretações sobre o tema da laicidade brasileira devem ser consideradas na ótica antropológica de “um diálogo que tente cruzar olhares, cotejar dúvidas, desconstruir certezas ou confirmá-las” (Sanchis, 2001, p. 28) e que refletem, indiretamente, a complexidade “teórico-conceitual” e “polissêmica”³ do conceito de laicidade.

1 Este texto é um resumo do capítulo 4 da minha tese de pós-doutorado em Ciências Religiosas na École Pratique des Hautes Études (EPHE/PSL), defendida em Paris em 23 de janeiro de 2023: *Pour comprendre la laïcité brésilienne, cherchez “Dieu”. Réflexions sur les sens anthropologiques de la laïcité brésilienne* (Petrognani, 2023) – *Para compreender a laicidade brasileira, procure “Deus”. Reflexões sobre os sentidos antropológicos da laicidade brasileira*. Agradeço a Emerson Giumbelli e Taylor de Aguiar pela leitura deste texto e pelas sugestões apontadas.

2 A seleção dos autores e dos textos é subjetiva e arbitrária, portanto estou consciente dos limites e do alcance heurístico da discussão, assim como os tópicos que selecionei para cada autor devem ser contemplados num contexto mais amplo de produção intelectual. Além disso, e procedendo dessa forma, outros importantes autores deveriam completar essa lista. Tendo em consideração isso, é possível, contudo, oferecer algumas pistas de reflexão. Em síntese, a proposta é destacar para cada autor alguns tópicos sobre a laicidade brasileira e, em seguida, discuti-los. Não se trata, portanto, de uma síntese dos textos, os quais, evidentemente, pela qualidade e pela complexidade, precisariam de uma análise mais aprofundada. Para uma análise mais detalhada sobre a laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”, cf. Petrognani (2023).

3 Sobre o conceito de laicidade como noção “complexa” e “polissêmica”, cf., entre outros, Poulat (2003).

A laicidade brasileira: breve percurso histórico-social-jurídico

Como mencionado, o objetivo deste texto é o mapeamento bibliográfico, antropológico e sociológico sobre o tema da laicidade brasileira no período do governo Bolsonaro (2019-2022). Todavia, para uma compreensão dos “enjeux” da laicidade atual é necessário recorrer, embora de forma sintética, à história social e jurídica da laicidade brasileira⁴. O recurso histórico-social-jurídico servirá, de um ponto de vista metodológico/analítico, como base propedêutica para uma compreensão contextualizada e problematizada da laicidade na sua “contemporaneidade”.

Começaremos o nosso “*excursus* histórico” da laicidade brasileira partindo de uma problemática central e atual que contorna, como veremos, o debate contemporâneo sobre a laicidade brasileira: o que significa, sociologicamente e politicamente, a influência evangélica⁵, mais especificamente a pentecostal e a neopentecostal, na esfera política da sociedade brasileira? E qual é a sua repercussão “cultural”⁶ sobre a laicidade brasileira?

De fato, a discussão sociológico-política atual sobre as (re)configurações e transformações da laicidade brasileira e as relações entre “religião” e “política” se concentrou na “questão evangélica”⁷. Em especial, os analistas concordaram que essa influência do “religioso-evangélico” sobre o “secular” se manifestou, de forma explícita e exacerbada, durante o período de Jair Messias Bolsonaro na Presidência da República (Almeida, 2019; Mariano; Gerardi, 2019; Oro, 2022a, 2022b; Vital da Cunha, 2018, 2019).

Antes de nos determos mais específica e detalhadamente sobre essa questão/problemática “contemporânea” da laicidade brasileira, objeto específico deste texto, procuraremos oferecer, como ponto de partida, um olhar histórico-social-jurídico sobre a formação do Estado laico brasileiro.

4 O Brasil, de um ponto de vista histórico-jurídico, adotou o princípio normativo de laicidade estabelecido após a Proclamação da República (1889), com o decreto 119-A (7 de janeiro de 1890), o qual determinava: a separação entre a Igreja Católica e o Estado, excluindo, dessa forma, qualquer tipo de colaboração recíproca entre as duas instituições; a igualdade de todos os crentes e todas as confissões religiosas perante a lei; a liberdade, para todos os indivíduos e/ou as confissões religiosas, de exercer, publicamente, os próprios cultos; a liberdade de organização religiosa sem a intervenção do poder público (Brasil, 1890).

5 Para uma análise sociológica da “influência evangélico-protestante” no contexto político/religioso latino-americano contemporâneo, cf. Cipriani (2015) e Mariano; Gerardi (2019).

6 Sobre os aspectos e significados “antropológicos-culturais” da laicidade brasileira, cf. Petrognani (2023).

7 Sobre esse aspecto, cf., em particular, Almeida (2019), Mariano; Gerardi (2019), Oro (2022a) e Vital da Cunha (2018, 2019).

Em extrema síntese, sabemos que, de um ponto de vista histórico-social, as relações de força institucionais entre a esfera do “imaneente” (o Estado) e aquela do “transcendente” (o religioso) resguardaram, quase univocamente, o catolicismo⁸.

Apesar da Proclamação da República (1889), que sancionou juridicamente a separação entre o Estado e a Igreja Católica (Brasil, 1891), a história das relações entre o poder “espiritual” e o “temporal” não “evaporou”: como mostra o antropólogo brasileiro Camurça (2017a), citando Montero (2013):

[...] a Igreja Católica, mesmo se retirando da máquina estatal pela separação republicana de poderes, seguiu sendo a única instituição organizada territorialmente e burocraticamente à imagem do Estado, continuando então, como modelo para avaliar e reger práticas e cultos no espaço público urbano e rural (MONTERO, 2013, p. 23) (Camurça, 2017a, p. 60).

Do mesmo modo argumenta o antropólogo brasileiro DaMatta (1986, p. 113-114), que, no entanto, observa a “chegada” na cena pública de outras expressões religiosas:

Aqui, como em outros lugares, temos uma religião dominante e que até bem pouco tempo (até 1890, para ser preciso) foi oficial. Trata-se, conforme sabemos, do Catolicismo Romano [...]. Naturalmente que tal forma de denominação religiosa é acompanhada de outras que a ela estão referidas, mas que dela se diferenciam por meio do culto, da teologia, do tipo de sacerdócio e de atitudes gerais. (DaMatta, 1986, p.113-114)

De fato, o catolicismo constituiu-se como religião oficial do país por quatrocentos anos, desde o período colonial (1500-1822) até o período imperial (1822-1889), sendo a única religião legalmente reconhecida até a Proclamação da República. Esta influência⁹, segundo a antropóloga Montero (2013, p. 23), determinou e marcou, simbolicamente, a constituição da laicidade brasileira: “apesar de oficialmente declarada como regime de

8 “Com efeito, o ‘descobrimento’ do Brasil realizado pelos portugueses em 1500 ocorreu sob o manto do catolicismo [...] a partir daí, durante todo o período colonial (1500-1822) e o período imperial (1822-1889), portanto, durante quase quatro séculos, o catolicismo tornou-se a religião oficial do Brasil” (Oro; Petrognani, 2021, p. 355).

9 “[...] Por isso mesmo, uma frase muitas vezes repetida no Brasil enuncia que ‘o catolicismo formou a nossa nacionalidade’. Ela procura traduzir a relação estrita que [...] foi sendo tecida entre brasilidade e catolicidade” (Oro; Petrognani, 2021, p. 355).

regulação do religioso na República, a laicidade nunca foi [...] suficientemente forte para produzir uma doutrina política que tome como ilegítima a atuação da política da Igreja e sua manifestação no espaço público”.

O antropólogo brasileiro Oro (2011) segue a mesma perspectiva, para quem a separação jurídica entre Estado e Igreja não produziu, como consequência ao nível de “realidade empírica”, uma laicidade “religiosamente simétrica”, sendo que: “em nosso país esta forma jurídica recebeu ao longo da história uma formulação própria, onde, não por acaso, a Igreja Católica tendeu a receber uma discriminação positiva de parte do Estado enquanto que as religiões tidas como minoritárias tenderam a receber uma discriminação negativa” (Oro, 2011, p. 224).

Resumindo, a história do Brasil como Estado laico é indissociável daquela do catolicismo. Todavia, esta unicidade do catolicismo como ator privilegiado entra em crise, ou, melhor, se propaga a outras expressões religiosas. Os últimos quarenta anos viram a entrada dos evangélicos na cena público-política¹⁰. Trata-se de um “*tournant* sociológico” com profundas significações práticas e simbólicas: por exemplo, para Oro e Petrognani (2021, p. 356), essa reconfiguração seria a marca de “uma ruptura da histórica relação entre catolicismo e cristianismo no país”, enquanto para Camurça (2017a, p. 62), com “a presença evangélica pentecostal, a associação natural entre catolicismo e ‘nacionalidade’ é rompida por uma nova modalidade de ser brasileiro e de ser cristão”.

Com efeito, essa afirmação do segmento religioso evangélico (mais especificamente pentecostal e neopentecostal conservador¹¹) na cena pública brasileira chamou atenção dos analistas do campo sociorreligioso brasileiro. Trata-se de uma ascensão progressiva, mas que adquiriu uma força política performática, com a constituição da Frente Parlamentar Evangélica:

A chamada Bancada Evangélica, também conhecida como Frente Parlamentar Evangélica [...] reúne evangélicos de dife-

¹⁰ Em extrema síntese, de um ponto de vista sociológico, diversos estudos demonstraram (entre outros, Montero, 2006; Oro, 2003; Petrognani, 2015, 2019; Ranquetat Júnior, 2012) o crescimento e o “impacto”, em termos numéricos – segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, os evangélicos, sobretudo os pentecostais (Freston, 1994) e os neopentecostais (Mariano, 1995), passaram, nos últimos trinta anos, de 14 para 42 milhões – e simbólicos, dos evangélicos nas diferentes esferas públicas (institucionais e outras), entre as quais a política (Freston, 1993) e a “laicidade” (Petrognani, 2023).

¹¹ Sobre esse aspecto, cf. Almeida (2017, 2019, 2020).

rentes denominações que atuam no Congresso Nacional como grupo de pressão política sobretudo quando estão em discussão e debate projetos e questões de ordem moral que consideram atentar contra os valores cristãos [...] O número de membros da Frente Parlamentar Evangélica tem oscilado ao longo do tempo. Atualmente seriam 82 deputados e 9 senadores (Oro, 2022a, p. 290).

Se, para alguns cientistas sociais (Prandi, 2003; Silva, 2015), a radicalização desse movimento religioso, no caso específico as agressões (verbais e físicas¹²) contra os adeptos das religiões afro-brasileiras e também a ingerência na vida política do país¹³, foi julgada com “atenção política” e “preocupação social”¹⁴, para outros, a “ruptura” sociopolítica da hegemonia católica foi interpretada como um “avanço laico/democrático”¹⁵ no Brasil: “Com o advento do pentecostalismo no país, a situação [...] de ocultação e unificação das diferenças de crenças e cultos por via de um imaginário cristão fornecido pela Igreja Católica é questionada na perspectiva da diferenciação e do antagonismo (MONTERO, 2013, p. 23)” (Camurça, 2017a, p. 62).

Dito diferentemente pelo antropólogo brasileiro Carvalho (1999), “a mais hegemônica das religiões periféricas ou marginais do Brasil”, ou seja, “os evangélicos”, foi aquela que, por capital econômico, simbólico e social, soube melhor se aproveitar do processo jurídico de diferenciação entre “esfera religiosa” e “esfera política”. Para Blancarte *et al.* (2018), este processo de “democratização religiosa” do espaço público, ou seja, o reconhecimento jurídico do pluralismo do Brasil (e na América Latina) é o efeito do advento da laicidade:

Nos países que seriam chamados de “América Latina”, [...] os Estados laicos [...] foram [...] garantidores de uma diversida-

12 A esse respeito, são inúmeros os casos de agressão denunciados. Cf., por exemplo: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/02/14/membros-de-terreiro-na-ba-denunciam-intolerancia-religiosa-e-agressao-apos-grupo-pregar-em-frente-a-templo-de-candomble.ghtml>. Acesso em: 20 fev. 2022.

13 Por exemplo, como recorda Camurça (2017a, p. 63), a ação dos “evangélicos”, a partir de 1988, se concentrou nas questões morais e de visibilidade pública: “Atuaram contra a descriminalização do aborto, a liberação do consumo de drogas, a união civil de homossexuais; defenderam a moral cristã, a família [...]”. Sobre esse aspecto, cf. também Almeida (2019).

14 Sobre esse ponto, cf. Mariano e Gerardi (2019).

15 Por exemplo, a entrada na cena público-política dos evangélicos “ocorre na direção de um pluralismo religioso [...] [a exigir] do Estado, dentro da concepção da laicidade, uma equanimidade de tratamento entre as religiões no país” (Camurça, 2017a, p. 62).

de confessional até então inexistente, uma diversidade religiosa sempre presente, mas não reconhecida. [...] A condição para que pudesse emergir uma diversidade não permitida antes (Blancarte *et al.*, 2018, p. 10).

Todavia, Blancarte *et al.* (2018) nos avisam que o advento da laicidade como sistema jurídico não é, por si só, sinônimo de laicização¹⁶. Ao contrário, o caso brasileiro mostra exatamente o oposto: com a entrada dos evangélicos na cena pública, os pedidos para terem os mesmos benefícios (fiscais e políticos), e não as suas eliminações¹⁷, os quais a Igreja Católica aproveitou (e continua aproveitando), aumentaram ao invés de enfraquecer a influência do “religioso” sobre o “secular”.

A pluralidade religiosa não veio sempre consolidar os Estados laicos, senão que, na maior parte dos casos, se inclinou à conformação de direito e de fato com modelos pluriconfessionais, nos quais as instituições políticas dependem cada vez mais da legitimidade proveniente das diversas igrejas ou associações religiosas. A razão principal desse fenômeno é que, na América Latina, as igrejas evangélicas, ao invés de advogar pela supressão dos privilégios históricos da Igreja Católica, exigiram a sua garantia e manutenção (Blancarte *et al.*, 2018, p. 11).

Nesse sentido, Blancarte *et al.* (2018) parecem ter razão quando constatarem um “deslizamento” na direção de uma “pluriconfessionalidade cristã”¹⁸ na América Latina e no Brasil.

O antropólogo Camurça (2019) parece compartilhar dessa análise: “Parece funcionar (para o Brasil) uma concepção de laicidade mais como ‘pluri-confessionalidade’ (como analisou Blancarte), ou seja, não

16 Com “laicização” se entende “antes de tudo, o lugar e o papel social da religião no campo institucional, a diversificação e as mutações desse campo em relação com o Estado e a política” (Baubérot, 2013, p. 79). No original: “*avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations de ce champ en relation avec l’État et le politique*”.

17 Por exemplo, o acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé (2008) sobre o estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil levou à mobilização dos evangélicos no Congresso Nacional com a proposta do projeto “Lei Geral das Religiões” que “visava estender as provisões voltadas para a Igreja Católica a toda e qualquer religião” (Giumbelli, 2011, p. 124).

18 “[...] en algunos países con minorías religiosas cada vez más poderosas e influyentes la tendencia no es hacia la laicidad del Estado, sino a una pluri-confesionalidad del mismo” (Blancarte, 2011, p. 204). No caso do Brasil, a eleição de Jair Bolsonaro pode ser interpretada como uma eleição política “pluriconfessional”. De fato, os dados mostram que Bolsonaro foi eleito presidente da República com 57,8 milhões de votos (55,13%) (Oro, 2022b). Em termos “religiosos”, Bolsonaro obteve 29 milhões de votos católicos e quase 22 milhões de votos evangélicos. Desse 57,8 milhões de votos, 51 milhões foram obtidos do âmbito “pluriconfessional” cristão “católico-evangélico”.

monopólio de uma religião, mas divisão entre as mais representativas de uma participação pública”.

No entanto, me parece possível interpretar que, para o antropólogo brasileiro, essa abertura “pluriconfessional”, limitada, todavia, à questão cristã “católico-evangélica”, não mudaria, substancialmente, o “espírito histórico-antropológico” da “laicidade à brasileira”. Dito diferentemente por Camurça (2019) a ingerência do “religioso” sobre o “político” resguardaria o nível simbólico¹⁹, razão pela qual seria impreciso falar de uma deriva “teocrático-fundamentalista” da “laicidade à brasileira”:

Considero impreciso classificar a ofensiva religiosa/evangélica na esfera pública de “teocracia” ou “fundamentalismo”. Forma de atuar na política marcada por pragmatismo (e não pelo dogma). [...] Não há um autorreconhecimento na noção de “fundamentalismo” ou “teocracia”; ao contrário, o que invocam é um tipo de laicidade temperada com religião na fórmula. “O Estado é laico, mas não ateu” ou “O Estado é laico, mas o povo é cristão” (Camurça, 2019).

Resumindo, me parece que há um “acordo” entre os pesquisadores citados sobre a configuração de uma laicidade brasileira “pluriconfessional”. Entretanto, esse pluriconfessionalismo é analisado e interpretado de diversas maneiras. Creio poder interpretar que, para Blancarte *et al.* (2018), esse “deslizamento pluriconfessional latino-americano” seria imputável a uma visão político-sociológica crítica da laicidade. Em outras palavras, os autores parecem defender uma interpretação da laicidade “livre” de todas as concepções “sagradas”²⁰. Essa ideia de laicidade não divergiria daquela do eminente sociólogo francês Baubérot (2011, p. 59), para o qual “a liberdade laica está atenta não só em relação à liberdade de religião, mas também à liberdade da religião”²¹.

Do mesmo aviso parece ser a interpretação de Almeida (2019). Mais especificamente, para o antropólogo brasileiro, o caso brasileiro

19 Sobre esse aspecto, cf. também Prandi, Santos e Bonato (2019).

20 Por Blancarte *et al.* (2018, p. 12), “é crucial recordar suas origens [da laicidade] e as razões que a fizeram nascer: a necessidade de proteger a liberdade de consciência e a igualdade de todos os crentes e também dos não crentes [...] Historicamente, isso só foi possível quando o Estado tem uma autonomia perante o religioso e as suas fontes de legitimidade não dependem de concepções sagradas”.

21 No original: “La liberté laïque est attentive non seulement à la liberté de religion, mais aussi à la liberté face à la religion”.

com a eleição de Bolsonaro seria a representação político-sociológica da pluriconfessionalidade cristã que o ex-presidente, metaforicamente, “encarnaria”. De fato, para o antropólogo, a mobilização do religioso por Bolsonaro teve um efeito concreto sobre o eleitorado cristão católico e, sobretudo, evangélico: “Bolsonaro identificou-se na grande chave ‘cristã’ [...] sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico. E isso teve efeito eleitoral” (Almeida, 2019, p. 205).

Diferente é a análise interpretativa de Prandi, Santos e Bonato (2019). Os sociólogos defendem a ideia de uma laicidade na qual o religioso se configuraria como “acessório simbólico, sujeito às bricolagens individuais e alheio às regulações institucionais” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 46). Sob esse ponto de vista, a religião não seria submissa à vontade da “Instituição”, mas se adaptaria a um processo de flexibilização e de autonomia da crença, metaforicamente representada pela imagem do “pèlerin religieux” (peregrino religioso) (Hervieu-Léger, 1999). Nesse sentido, para os autores, é necessário se livrar, também sociologicamente²², de uma ideia de religião (sobretudo no que diz respeito ao segmento evangélico) como dogma, pois, “tudo indica, [...] a mensagem religiosa é só um verniz, a última camada de uma carpintaria política” (Prandi; Santos, Bonato, 2019, p. 58). Assim, parece possível interpretar o pensamento dos sociólogos brasileiros como a ideia de uma “laicidade pluriconfessional desinstitucionalizada”, ou, dito de outra forma, de uma “laicidade religiosamente laica” em que o religioso completaria em vez de “oprimir” a laicidade.

Em resumo, como descrito anteriormente, a separação legal entre o Estado e a Igreja Católica estabelecida pela Constituição de 1891 sancionou (idealmente) a perda da hegemonia sociopolítica católica. O efeito desse processo induziu o desenvolvimento lento e progressivo do reconhecimento legal da heterogeneidade religiosa brasileira²³. O caso

22 Prandi, Santos e Bonato (2019, p. 49) criticam o caráter unilateral da perspectiva sociológica brasileira sobre a interpretação que alguns pesquisadores propuseram a respeito da relação entre evangélicos e política no Brasil. Para os autores, é preciso relativizar a ideia de que a orientação religiosa (evangélica) seja determinante na escolha política, criticando uma certa literatura acadêmica que parece sustentar essa tese: “Uma boa parte da literatura das ciências sociais sobre o assunto parece [...] fundamentar essa expectativa. É o caso de Maria das Dores Machado e Joaíldo Burity (2014), [...] Ricardo Mariano (2016) [...] Christina Vital da Cunha (2014) [...]”.

23 Como recorda Pierucci (2012, p. 88): “Muito embora essa concorrência [religiosa] seja evidentemente imperfeita, a assimetria no porte dos contendores não impede que a todo instante o cenário se diferencie e se pluralize com o aflorar inestancável de um empreendedorismo religioso inteiramente inesperado”.

mais emblemático é representado pelos evangélicos neopentecostais. De fato, como indicam a maioria dos pesquisadores (Blancarte *et al.*, 2018; Camurça, 2019), uma “laicidade pluriconfessional” parece prevalecer no Brasil. Dito diferentemente, essa forma/concepção de laicidade não reforçaria a laicidade entendida como separação e autonomização do político em relação ao religioso, mas, pelo contrário, ampliaria a influência do religioso sobre o secular.

Ainda é importante, antes de aprofundar a análise sobre a laicidade “em tempos de Bolsonaro”, fazer uma distinção, embora possa aparecer “escolástica”. Mostramos que, de uma forma geral, o processo de diferenciação jurídica entre as esferas política e religiosa, ou seja, a “laicidade jurídica”, conduziu a uma abertura e um reconhecimento público do “pluralismo religioso”. No entanto, para uma compreensão antropológica²⁴ da laicidade brasileira, é necessário fazer a distinção entre o que se entende por “laicidade”²⁵ e o que se entende por “secularização”²⁶.

De fato, como sugerem alguns autores (Montero, 2009; Oro, 2011; Pierucci, 2012), no que diz respeito ao Brasil, o processo de modernização, ou seja, a diferenciação e a emancipação das esferas política, econômica e científica em relação à religião, não produziu, como consequência irreversível, um enfraquecimento da religião como força social e cultural e sua invisibilidade (Luckmann, 1967) na esfera pública. Isto é, desde um ponto de vista socioantropológico, a laicidade brasileira como sistema jurídico não corresponderia à secularização como sistema sociocultural. Pierucci (2012, p. 90), sociólogo brasileiro, destacava este aparente paradoxo: “Secularização no plano jurídico-estatal, vitalidade religiosa no plano sociocultural”.

O antropólogo Oro (2011) parece compartilhar a mesma opinião quando constata, também, a assimetria e a aparente “incongruência socioantropológica” entre laicidade e secularização no Brasil:

Além da laicidade (separação Igreja-Estado) anteceder a secularização, ou seja, da laicidade não ser acompanhada da secu-

24 Sobre esse aspecto, cf. Petrognani (2023).

25 De acordo com Baubérot (2013, p. 33), o termo “laicidade” refere-se, geralmente, às “relações do político e do religioso”. No original: “les rapports du politique et du religieux”.

26 De acordo com Baubérot (2013, p. 33), por “secularização” se entende: “a autonomização progressiva dos sectores sociais que escapam à dominação das significações e das instituições religiosas”. No original: “l’autonomisation progressive des secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses”.

larização da sociedade, [...] esta aparente incongruência revela uma situação relativamente paradoxal entre o que ocorre na prática (proximidade religiões [...] com o Estado e a esfera pública) e o que é proclamado e firmado legalmente (separação Igreja-Estado) (Oro, 2011, p. 234-235).

Com efeito, parece haver convergência interpretativa sobre este último ponto: diversos estudiosos (Corten; Molina; Chiasson-Lebel, 2007; Negrão, 2005) já mostraram que, no Brasil, um Estado juridicamente laico, autônomo em relação às igrejas e neutro em relação às religiões, a “religião” constitui um aspecto essencial da vida pública e social²⁷.

A laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”: perspectivas de cientistas sociais brasileiros

Começamos, agora, nossa análise sobre a laicidade brasileira em tempos de Bolsonaro, retomando algumas publicações referentes a esse período sociopolítico do país.

Em ordem alfabética, o primeiro texto a ser discutido é do antropólogo brasileiro Almeida (2019)²⁸, intitulado “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira”, que trata das relações entre evangelismo e política brasileira. Para o autor, essa relação concretizou-se com a eleição de Jair Bolsonaro a presidente da República em 2018, o qual representaria a expressão simbólica de um candidato “católico”, mas que poderia se tornar ou seria (também) “evangélico”. Para Almeida (2019, p. 205): “Bolsonaro identificou-se na grande chave cristã [...] sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico, e isso teve efeito eleitoral”. A eficácia simbólica da metáfora da “aporia religiosa” (católico e/ou evangélico) não deve ser subestimada. De fato, numerosos são os brasileiros que se identificam como pertencentes a diversas filiações religiosas: católico e evangélico, católico e espírita e de religiões de matriz africana etc. O trânsito religioso, o “*va et vient*”, é uma prática comum, assim como o duplo ou o triplo pertencimento religioso si-

²⁷ Sobre esse ponto, cf. Petrognani (2023).

²⁸ Do mesmo autor, destaco outros textos sobre o tema em questão: Almeida (2017, 2020).

multâneo. Em todo caso, Bolsonaro, para Almeida (2019), exacerbou a relação com o segmento evangélico conservador por meio de uma agenda político-simbólica antissecularista e conservadora (criminalização do aborto, sacralização da família e da vida tradicional, discriminação das relações homoafetivas etc.), contribuindo para o seu sucesso eleitoral. O antropólogo acrescenta:

[...] o conservadorismo dos costumes, sobretudo os propagados pelo evangelismo, não pretende se limitar aos seus fiéis, ao universo da congregação religiosa weberiana, e sim alcançar a sociedade como um todo, disputando no plano da norma jurídica os conteúdos da moralidade pública (Almeida, 2019, p. 208).

Almeida (2019) não esconde a suas “inquietações” sobre o futuro da laicidade brasileira. A atuação dos evangélicos conservadores com pretensões reguladoras do mundo secular, as encenações públicas do presidente da República acentuando a cor “cristã-evangélica” do Estado, a sacralização da Bíblia como instrumento político para o ordenamento do país (Almeida, 2019), a afirmação de que há um Deus acima do Estado (“Deus acima de todos”), revertendo, simbolicamente, a lógica secularista, tudo isso estaria operando, para o antropólogo brasileiro, retomando uma expressão do sociólogo francês Portier (2018), um “*tournant substantialiste*” da laicidade brasileira, reforçando e exacerbando uma relação endêmica, aquela da religião na política brasileira, hoje muito mais próxima que antes.

O antropólogo finaliza se perguntando: “Diante dessa situação, como a laicidade brasileira, construída tendo o catolicismo como a religião de referência, reage a um novo ator [...]?” (Almeida, 2019, p. 208).

Seguindo a nossa análise, o antropólogo Camurça²⁹ é outro importante estudioso do campo sociorreligioso brasileiro. No texto em questão, “As condições da laicidade no Brasil contemporâneo: percurso histórico e atualidade” (Camurça, 2017a), o autor, de um ponto de vista metodológico, valoriza bastante uma aproximação histórica da laicidade brasileira. De fato, para Camurça (2017a), a fim de compreender as contingências atuais da laicidade brasileira, é necessário partir

29 Do mesmo autor, indico algumas publicações recentes sobre a temática da religião e da laicidade brasileira: Camurça (2017b, 2019).

da reconstrução do processo histórico de formação do moderno Estado laico brasileiro. Essa parábola permite “relativizar” e “desconstruir”, de certa forma, o impacto evangélico na cena pública brasileira como sendo avassalador e transformador da laicidade e das relações antropológico-culturais entre religião e política. Resumidamente, segundo Camurça, a construção do Estado moderno republicano brasileiro operou “de cima para baixo”. A laicização, após o período imperial do padroado católico (1824-1889), estabeleceu a separação jurídica entre o Estado republicano e a religião católica (1891). Apesar disso, o autor considera que não houve uma cisão radical das relações, mas arranjos e negociações mais ou menos “secularistas”³⁰. De toda forma, a Igreja Católica manteve privilégios culturais, sociais, políticos e econômicos, consolidando-se como ator privilegiado na construção da identidade nacional brasileira (Montero, 2013). Para o antropólogo Camurça:

[...] a Igreja Católica, mesmo se retirando da máquina estatal pela separação republicana de poderes, seguiu sendo a única instituição organizada territorialmente e burocraticamente à imagem do Estado, continuando então, como modelo para avaliar e reger práticas e cultos cotidianos no espaço público urbano e rural (MONTERO, 2013, p. 23) (Camurça, 2017a, p. 60).

O autor reforça que, ao longo da história republicana do país, o que se viveu foi uma constante interpenetração entre religioso e secular, e a “desconfessionalização” do Estado não resultou numa descristianização da cultura da nação³¹, que sempre foi impregnada de valores religiosos” (Ranquetat Júnior, 2013, p. 89 *apud* Camurça, 2017a, p. 61). Como vimos na discussão anterior com Almeida (2019), a história recente brasileira vê os evangélicos pentecostais/neopentecostais se destacarem e se autonomizarem do monopólio católico³², cada vez mais “equiparando” sua influência (social, jurídica) à do catolicismo. Camurça (2017a, p. 62) concorda com Almeida (2019) ao afirmar que

30 Nesse sentido, de acordo com Montero (2013, p. 23), “o regime de laicidade foi direcionado para a regulação dos direitos e deveres da Igreja católica enquanto instituição e não para erradicar a fé”. Sobre esse aspecto, cf. também Leite (2011).

31 Dito de outra forma, “a laicidade brasileira hoje se equilibra entre o projeto low profile de um Estado Laico com baixa expectativa de uma secularização da sociedade” (Camurça; Silveira; Andrade Júnior, 2020, p. 980).

32 Conforme Camurça (2017a, p. 62): “[...] o surgimento dos evangélicos pentecostais a exigirem do Estado, dentro da concepção de laicidade, uma equanimidade de tratamento entre as religiões no país”.

“com a presença evangélica pentecostal, a associação entre catolicismo e ‘nacionalidade’ é rompida por uma nova modalidade de ser brasileiro e de ser cristão”. O que parece estar em jogo, no Brasil, não seria então a reconfiguração da laicidade em si, mas a recomposição do monopólio da fé, que repercute, parafraseando Gauchet (1985), sobre a interpretação de uma “laicidade da transcendência”³³. Nesse sentido, é importante ressaltar, mais uma vez, que o termo “laicidade/‘laico’ não consta nas constituições brasileiras, as quais, ao contrário, mantêm nos seus preâmbulos a invocação de Deus”³⁴ (Ranquetat Júnior, 2013 *apud* Camurça, 2017a, p. 64). Com base nessas considerações, é possível afirmar que a separação Estado/Igreja nunca resultou em uma “saída da religião da transcendência”³⁵. Pelo contrário, a laicidade torna-se o instrumento pelo qual os religiosos reafirmam a presença da religião nos espaços públicos³⁶.

Seguindo nesse diálogo interpretativo e “implícito” entre autores sobre a laicidade à brasileira “em tempos de Bolsonaro”, os sociólogos Mariano e Gerardi (2019)³⁷ parecem compartilhar a perspectiva “sociológico-política” de Almeida (2019). No texto em questão, “Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores”, os autores ampliam a análise para a situação político/religiosa atual da América Latina³⁸. Em particular, mostram como o

33 Buscando interpretar, grosso modo, a laicidade brasileira dentro da periodização de Gauchet (1985) sobre a história da religião, é possível nomear, pelas razões expostas anteriormente, a laicidade brasileira como uma laicidade “da religião da transcendência: o cristianismo”. Não, portanto, uma laicidade “da religião pura”, ou seja, uma não-laicidade, nem, por outro lado, uma laicidade “da crise da religião da transcendência”. Sobre esse aspecto, cf. Petrognani (2023).

34 Com a exceção das constituições de 1891 e de 1937. Sobre esse ponto, cf. Petrognani (2023).

35 Nesse contexto, é possível interpretar as manifestações públicas de fé do ex-presidente da República Jair Bolsonaro em consonância com o espírito de uma laicidade “da transcendência: o cristianismo” (Petrognani, 2023).

36 Constatamos, na nossa análise, algumas características do campo sociorreligioso brasileiro: a interpenetração histórica, social, cultural, política e jurídica das relações entre religiões (sobretudo a católica e a evangélica) com o Estado, a naturalização étnica do religioso na cena pública e a sua “culturalização” no sentido antropológico. Tudo isso parece indicar que a laicidade brasileira, operando a separação e a democratização das esferas, teria reforçado o espírito confessional/pluriconfessional do Estado (Blancarte *et al.*, 2018; Camurça, 2019). Todavia, de um ponto de vista sociológico, é empiricamente inegável que, com a evolução, o crescimento e as conquistas sociais e políticas dos evangélicos no Brasil (Almeida, 2019; Oro, 2022a, 2002b) algo mudou. Almeida (2019) tende a enfatizar os aspectos antisseculares dessa “mutação antropológica” da política e da laicidade brasileira. É possível, todavia, seguindo o texto de Camurça (2017a), relativizar, indiretamente, esse impacto dentro de uma perspectiva histórico-antropológica de larga escala (Petrognani, 2023).

37 O sociólogo Mariano, assim como os demais autores mencionados, dedicou diversos estudos sobre o tema da religião e da laicidade brasileira. Aqui estão reunidos, mais especificamente, alguns estudos recentes sobre o tema da laicidade e do ativismo político evangélico: Mariano (2011, 2016).

38 “Em vários países latino-americanos, os evangélicos não só superaram a condição de minoria religiosa marginal como vêm conquistando crescente visibilidade pública, poder religioso, midiático e político” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 63).

protestantismo, antes visto como “promotor da modernidade cultural, dos valores liberais e do individualismo” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 64), desenvolveu bifurcações conservadoras e fundamentalistas, hostis à diversidade, ao pluralismo e aos direitos humanos. Para eles, o pentecostalismo, versão brasileira do movimento *evangelical* norte-americano³⁹, reconfigurou o campo protestante brasileiro e latino-americano (Mariano; Gerardi, 2019). No Brasil, em especial, o pentecostalismo, reforçam os sociólogos, trouxe importantes inovações, entre as quais a ampliação religiosa à participação social, pública e política. Mais especificamente: “[...] investiram [...] no lançamento de candidaturas oficiais, na realização de alianças e barganhas eleitorais, na ocupação e instrumentalização da política partidária e eleitoral, na formação de bancadas parlamentares e de partidos” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 63).

Os sociólogos destacam o ativismo político desse grupo religioso, em particular nas últimas eleições (2018) em cinco países da América Latina (Costa Rica, Colômbia, Venezuela, México, Brasil) e a convergência das pautas mobilizadas: “[...] empenhou-se em reintroduzir valores cristãos na arena pública, [...] a defesa da família [...], o combate ao ensino da educação sexual e do darwinismo nas escolas, ao secularismo, ao aborto, [...] à homossexualidade [...]” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 65).

No caso brasileiro, objeto do nosso estudo, como já vimos em Almeida (2019), o “voto evangélico” foi fundamental para consagrar a vitória de Jair Bolsonaro⁴⁰. De acordo com essas considerações, os autores finalizam o artigo compartilhando as “inquietações” de Almeida (2019) sobre o futuro da laicidade brasileira:

O ‘combate eterno que os deuses travam entre si’, nos termos da metáfora de Weber, definitivamente, não se circunscreveu à vida privada [...]. Retomou ímpeto na esfera pública, pondo em jogo, inclusive, princípios sublimes da modernidade, como a laicidade, os direitos fundamentais, a liberdade de cátedra. Em nome da vida, da família e de Deus (Mariano; Gerardi, 2019, p. 74).

39 O “[...] *evangelical*, [...] hoje, forma o maior segmento religioso dos Estados Unidos, encabeça a direita cristã e constitui uma das maiores bases sociais do Partido Republicano” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 65).

40 “No segundo turno, [...] 70% dos votos válidos dos evangélicos iriam para Bolsonaro e somente 30% para o petista [Fernando Haddad]. Tal diferença, que permaneceu na casa dos 40 pontos porcentuais, [...] decerto foi um dos principais fatores da vitória do candidato do PSL [Bolsonaro]” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 69).

Prosseguindo na nossa análise, o antropólogo Oro⁴¹ é uma referência incontornável nos estudos do campo sociorreligioso brasileiro. Para o nosso debate, a escolha recaiu sobre o texto “Um ministro evangélico no Supremo Tribunal Federal: reações sociais e significados” (Oro, 2022a). Nesse artigo, o autor mostra a aproximação político-ideológica entre o ex-presidente Bolsonaro e a ala evangélica conservadora brasileira, aliança simbolicamente coroada por meio da indicação, e sucessivamente da concretização⁴², de alguém “terrivelmente evangélico” para uma vaga de ministro no Supremo Tribunal Federal:

Durante seu mandato como Presidente da República, Jair Bolsonaro pôde indicar dois nomes para o Supremo Tribunal Federal [...] Bolsonaro sugeriu que um dos indicados seria evangélico. Mais especificamente, em maio de 2019, em Goiânia, ao falar na Igreja Assembleia de Deus, o presidente indagou: “Será que não está na hora de termos um ministro do STF evangélico”? [...] no dia 10 de julho do mesmo ano [...] afirmou que indicaria alguém de “terrivelmente evangélico” (Oro, 2022a, p. 290).

Essa afirmação de Bolsonaro de que indicaria alguém “terrivelmente evangélico” é, para o antropólogo da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a lógica consequência de um conjunto de “atos”, “declarações”, “aproximações” entre o presidente da República e a “Frente Evangélica”⁴³. De fato, como mostra Oro (2022a), desde a campanha eleitoral, Jair Bolsonaro procurou estabelecer uma ligação forte com o segmento evangélico mais conservador, “flertando” com os bispos da Igreja Universal do Reino de Deus (Edir Macedo) e da Assembleia de Deus (Silas Malafaia):

Após ter assumido a presidência da República (2019) e ao longo do seu mandato, Bolsonaro fortaleceu sua relação com a ala evangélica de tendência conservadora. Para tanto, indicou pessoas declarada e assumidamente evangélicas para os mais altos

41 A produção bibliográfica de Oro é volumosa no que diz respeito ao campo sociorreligioso brasileiro. Aqui destacamos alguns estudos sobre diferentes temas: religião e socialização religiosa; religião e evangelismo; religião e política; laicidade (Oro, 2008, 2022b; Oro; Camurça, 2018; Oro; Ureta, 2007).

42 André Luiz de Almeida Mendonça tomou posse como ministro do Supremo Tribunal Federal em 16 de dezembro de 2021.

43 Como recorda Oro (2022a, p. 290): “Em 28 de maio 2020 [Bolsonaro] voltou a reforçar sua intenção de indicar um evangélico para uma das vagas ao STF. Disse ele, na ocasião: ‘Um vai ser evangélico, é um compromisso que eu tenho com a bancada evangélica’”.

escalões da República, inclusive ministros de Estado, além de postos no segundo e terceiro escalões do governo. Também, ao longo de seu mandato tomou várias iniciativas em direção e a favor dos evangélicos, inclusive durante a crise do coronavírus (Oro, 2022a, p. 302).

Com base nessas considerações, Oro (2022a, 2022b) argumenta que os comportamentos, as manifestações, os atos e as declarações de Bolsonaro⁴⁴ estariam produzindo uma “recomposição” das relações Estado/Igreja, cuja consequências seriam uma “reconfiguração” da laicidade”: a chamada “laicidade à Bolsonaro” (Oro, 2022b):

[...] o Brasil vive hoje, em algum grau, tempos de “laicidade à Bolsonaro”, caracterizada [...]: pelo exagero do presidente em apelar ao transcendente; pela exacerbação do presidente no estreitamento da relação entre Estado e religião; e pelo empenho do presidente, não somente em aprofundar sua aliança com o segmento evangélico conservador, mas, também, [...] em colocar alguns de seus representantes nas instâncias de poder político e jurídico (Oro, 2022b, p. 166).

Dando continuidade à nossa discussão, Prandi⁴⁵, professor emérito da Universidade de São Paulo, é outro importante expoente dos estudos sobre o campo sociorreligioso brasileiro. O texto que apresenta, “Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil” (2019), em coautoria com Santos e Bonato, é antropológicamente instigante, pois possui o mérito de “cotejar dúvidas, desconstruir certezas ou confirmá-las” (Sanchis, 2001, p. 28), isto é, “pôr em dúvida”, “desconstruir” e “relativizar”, mais especificamente, as interpretações antissecularistas das relações “religião-evangélicos” e política brasileira. De fato, como vimos até agora, os acadêmicos compartilhavam a tese da “religiosização” sempre mais acentuada da política e da laicidade brasileira (Almeida, 2019; Mariano; Gerardi, 2019; Oro, 2022a). Prandi, Santos e Bonato (2019), pelo contrário, defendem outra tese. Resumindo, para os sociólogos, é

44 “Resumidamente [...] o enaltecimento da tradição cristã da sociedade brasileira e a defesa de valores, princípios e ideais que consideram como cristãos para o conjunto da sociedade, com destaque para a defesa da família tradicional e da pauta conservadora nos costumes” (Oro, 2022b, p. 160).

45 Elencamos, também para Prandi, alguns textos sobre o campo sociorreligioso brasileiro contemporâneo, no qual considerável espaço é dedicado ao estudo das religiões afro-brasileiras: Prandi (2001, 2003).

preciso desconstruir o perfil do evangélico⁴⁶ conservador, fundamentalista, antissecularista: “os fiéis evangélicos [...] reportam em sua maioria opiniões e tomadas de posição autônomas e emancipadas da orientação religiosa, o que vai de encontro à já apontada autonomia individual dos fiéis nas sociedades modernas” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 52).

Tendo como base dados recolhidos pelo instituto Datafolha⁴⁷, os sociólogos nos oferecem a interpretação e a imagem de um Brasil “religiosamente desencantado”. O perfil do fiel, diferentemente da imagem proposta do “alinhamento religioso” eleitoral, é um perfil que tem um pensamento “secularizado”, que sabe diferenciar a esfera política daquela religiosa, que possui autonomia de escolha em oposição às pressões totalizantes das instituições/lideranças religiosas: “[...] a maior parte da população vê a política e a religião como esferas que devem se manter separadas” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 51). Segundo essas considerações, é possível, então, “relativizar” a ideia de uma “laicidade ameaçada pelo retorno do religioso”, assim como do cristão “maneável e influenciável pelas pregações” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 57). Muito mais que “ameaçadora” e “politicamente estruturante”, os autores reforçam a tese de que a religião não é mais “natural”, mas precisa ser reivindicada: “[...] é a progressiva perda de importância social da religião [...] que alimenta os debates políticos nos quais os representantes religiosos procuram se engajar” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 52).

Com essas considerações, Prandi, Santos e Bonato (2019) procuram mostrar, então, que o inegável sucesso evangélico na esfera público-política brasileira se deve menos à mobilização simbólica da “mensagem re-

46 Prandi, Santos e Bonato alertam, no âmbito da sua análise, sobre a necessária distinção sociológica que deve ser feita entre o perfil do “fiel” e do “líder” evangélico: “[...] evidenciando uma grande desconexão entre o sentido que os representantes evangélicos dão à atuação política e a concepção que os fiéis evangélicos têm da mesma. No primeiro caso, a religião é declarada como fonte e respaldo de todos os posicionamentos políticos; no segundo, entre os fiéis, religião e política são consideradas como temas que devem se manter [...] separados” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 49).

47 São utilizados como fonte principal dados de uma pesquisa nacional de opinião conduzida em 2016 pelo Instituto Datafolha, na qual foram entrevistados 2.828 indivíduos. Esses dados mostram, entre outros resultados, que 75% dos evangélicos (pentecostais e neopentecostais) relatam não levar em consideração a campanha dos líderes religiosos na hora de escolher um candidato político; e que os mesmos 75% de evangélicos (pentecostais e neopentecostais) relatam que não consideram a influência dos valores religiosos nas escolhas políticas (Prandi; Santos; Bonato, 2019). Para Prandi, Santos e Bonato (2019, p. 52): “São dados impressionantes, na medida em que dissipam empiricamente a impressão de que os valores religiosos seriam preponderantes nas opiniões políticas da população [...] evangélica”.

ligiosa”⁴⁸, que, todavia, não deve ser subestimada (Almeida, 2019; Oro, 2022a), mas, como indica o título do artigo, à igreja evangélica como máquina eleitoral: “Desse ponto de vista, não a religião em si [...], mas a própria igreja é que se torna central por funcionar como uma espécie de ‘máquina eleitoral’”⁴⁹ (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 53).

Em conclusão, para os estudiosos, “a explicação do poderio político dos evangélicos no Brasil se desloca do plano simbólico das pregações religiosas para o plano organizacional das próprias igrejas” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 57).

Finalizando o nosso debate sobre a laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”, outro ponto de análise e interpretação interessante sobre as relações entre evangelismo e Bolsonaro é proposto pela cientista social brasileira Vital da Cunha⁵⁰. Numa entrevista realizada pelo IHU-Online, a pesquisadora defende que a eleição de Jair Bolsonaro para presidente da República não seria diretamente relacionável com o “voto evangélico”. Para Vital da Cunha, diversamente do que foi interpretado até agora⁵¹, o segmento católico seria o responsável pela vitória de Bolsonaro:

Os evangélicos não foram aqueles a viabilizar a vitória de Bolsonaro. A despeito do que a retorsão das estatísticas possa nos sugerir, mais católicos do que evangélicos votaram em Bolsonaro para presidente. Mais católicos estão afinados com as propostas que Bolsonaro fez [...] (Vital da Cunha *apud* Fachin, 2019).

Trata-se de uma interpretação de certa forma inédita, mas que é possível abordar com a tese da pluriconfessionalidade cristã, ou seja, com a ideia de que, além das divergências religiosas particulares (ser evangélico/católico), o que prevalece seria um sentimento de pertencimento comum a um *ethos* cristão difuso. De fato, essa interpretação seria implicitamente compartilhada por Vital da Cunha quando afirma que, religiosamente, Jair Bolsonaro se movimentou entre catolicismo e evangelismo:

48 A ideia da mensagem religiosa como verniz (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 58).

49 Resumidamente: poder econômico e de organização (mão de obra) das igrejas (Prandi; Santos; Bonato, 2019).

50 A cientista social Vital da Cunha publicou numerosos artigos sobre as relações entre religião e política no Brasil.

Entre outros, cf. Vital da Cunha (2020, 2021).

51 Sobre esse aspecto, cf. Almeida (2019), Mariano e Gerardi (2019) e Oro (2022a).

[...] uma estratégia muito importante articulada por Bolsonaro foi justamente jogar com duas identidades religiosas majoritárias no Brasil: a católica e a evangélica. Ou seja, ele se apresentava como católico, mas tinha nas instituições evangélicas uma base de apoio para a qual acenava frequentemente (Vital da Cunha *apud* Fachin, 2019).

Numa outra entrevista, para a *Folha de S.Paulo*, a cientista social brasileira explora diretamente o tema da laicidade brasileira. Para Vital da Cunha, a laicidade brasileira, com a chegada de Bolsonaro à Presidência, estaria em processo de “confessionalização”, colocando em risco a laicidade do país: “Essa confessionalização implícita esvaziou o argumento do ativismo pela laicidade do Estado. São candidatos que se apresentam como outros quaisquer, mas que também têm uma religião” (Vital da Cunha *apud* Bilenky, 2018).

Mais especificamente, a agenda política brasileira “nunca esteve tão permeada de valores religiosos” (Vital da Cunha *apud* Bilenky, 2018). Por essa razão, para Vital da Cunha, a laicidade brasileira conceberia um modelo (de laicidade) no qual a esfera religiosa pareceria comprometer a secularidade da política: “No Brasil, a agenda religiosa afeta políticas públicas universais, em torno de argumentos inscritos em uma fé” (Vital da Cunha *apud* Bilenky, 2018).

Considerações finais

Finalmente, de acordo com a análise realizada, procuraremos tecer algumas considerações sobre a laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro”.

Como vimos, para os autores citados, o interesse empírico sobre as últimas eleições presidenciais recaiu sobre a relação entre evangelismo e política⁵². Conforme mostrou Almeida (2019), apesar da ambiguidade/porosidade religiosa de Jair Bolsonaro, configurou-se um “voto evangélico” para um presidente “oficialmente católico”, mas “visivelmente evangélico”. Nesse sentido, é possível interpretar o desejo de Bolsonaro de nominar para a vaga do STF alguém “terrivelmente evangélico”,

⁵² Exceção para Vital da Cunha, cujas reflexões resguardam (também) o universo católico.

como acrescentou Oro (2022a). Para os autores, a recomposição das relações Estado/Igreja com o afastamento católico, a evangelização da política brasileira e a afirmação do caráter cristão do Estado (apesar da separação jurídica das esferas) estaria produzindo uma transformação/reconfiguração da laicidade brasileira. Mariano e Gerardi (2019) vão além: para eles, os evangélicos não estariam reconfigurando, mas, sim, por seu ímpeto e seu protagonismo, “pondo em jogo” o princípio da laicidade. Na mesma onda interpretativa, encontra-se Vital da Cunha, para a qual a laicidade brasileira estaria se “sacralizando”, pois a agenda política “nunca esteve tão permeada de valores religiosos” (Vital da Cunha *apud* Bilenky, 2018).

Teocracia/fundamentalismo religioso-evangélico à brasileira? O cenário não parece tão comprometido. Seguindo a análise histórica de Camurça (2017a), é possível, entretanto, relativizar o impacto evangélico levando em consideração a história social, cultural e jurídica endêmica das relações entre política e religião no Brasil. Apesar disso, é inegável que os atores em cena mudaram. Em lugar do espaço histórico ocupado pela Igreja Católica, agora são os evangélicos os interlocutores privilegiados. Mesmo assim, para Camurça (2019a), seria impreciso falar de fundamentalismo/teocracia, pois a religião não teria força normativa. Quem compartilha indiretamente desse horizonte interpretativo são Prandi, Santos e Bonato (2019). Os sociólogos são, nesse sentido, ainda mais categóricos: é preciso desconstruir a imagem de um Brasil “encantado”, impregnado de valores religiosos capazes de, para retomar Durkheim (1969 [1913]), “levantar as montanhas”. Para os autores, os brasileiros seriam “religiosamente desencantados”. Até os mais conservadores, os pentecostais, não seriam tão conservadores, mas teriam interiorizado um pensamento secularista, separando as questões políticas daquelas religiosas. Não haveria, portanto, riscos para um retorno englobante das religiões com pretensões normativas nas esferas públicas.

Em síntese, há duas posições antitéticas, mas complementares⁵³, sobre as relações entre religião (evangélicos pentecostais/neopente-

53 É preciso reafirmar, mais uma vez, que as diferentes modalidades de análise e interpretações sobre o tema da laicidade brasileira “em tempos de Bolsonaro” aqui apresentadas devem ser consideradas, pelo intuito deste estudo, na ótica antropológica de “um diálogo que tente cruzar olhares, cotejar dúvidas, desconstruir certezas ou confirmá-las” (Sanchis, 2001, p. 28) e que reflita, indiretamente, a complexidade teórico-conceitual e polissêmica do conceito de laicidade.

costais) e política brasileira. Uma tendência sociológico-política (Almeida, 2019; Mariano; Gerardi, 2019; Oro, 2022a, 2022b; Vital da Cunha *apud* Bilenky, 2018, *apud* Fachin 2019) que vê nessa relação uma “ameaça” para a laicidade brasileira, e uma segunda tendência, histórico-antropológica (Camurça, 2017a; Prandi; Santos; Bonato, 2019; Petrognani, 2023), que, ao contrário, vê nessa relação os “sentidos antropológicos” (Petrognani, 2023) de um Brasil “religiosamente desencantado”; dito diversamente, a chamada “laicidade à brasileira”.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-27, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 419-436, 2020.

BAUBÉROT, Jean. Libertà religiosa e laicità in Francia. *Lessico di Etica pubblica*, v. 2, n. 2, p. 59-70, 2011.

BAUBÉROT, Jean. Sécularisation, laïcité, laïcisation. *Empan*, n. 90, p. 31-38, 2013.

BILENKY, Thais. Estratégia de Bolsonaro põe Estado laico em risco, diz pesquisadora. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 29 out. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/estrategia-de-bolsonaro-poe-estado-laico-em-risco-diz-pesquisadora.shtml>. Acesso em: 28 set. 2019.

BLANCARTE, Roberto. América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 182-206, 2011.

BLANCARTE, Roberto; ESQUIVEL, Juan Cruz; FELITTI, Karina; VITAL DA CUNHA, Christina; LINS, Paola. As encruzilhadas da

laicidade na América Latina. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 9-20, 2018.

BRASIL. *Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: set. 2020.

BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: set. 2020.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. As condições da laicidade no Brasil contemporâneo: percurso histórico e atualidade. In: SENRA, Flavio; LOTT, Henrique; CAMPOS, Fabiano; ALMEIDA, Tatiane (org.). *Religião e contemporaneidade: atualidade do fenômeno religioso*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017a.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017b.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, espaço público, laicidade e política no Brasil atual à luz de um diálogo com a literatura francesa. Apresentação em mesa-redonda do projeto *Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, sociedade e religião*, Porto Alegre, 2019.

CAMURÇA, Marcelo; SILVEIRA, Emerson José Sena da; ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais de. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, 2020.

CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, n. 249, p. 2-22, 1999.

CIPRIANI, Roberto. Religión difusa en América Latina. *Sociedad y Religión*, v. XXV, n. 44, p. 269-278, 2015.

CORTEN, André; MOLINA, Vanessa; CHIASSON-LEBEL, Thomas. Imaginaire religieux et politiques en Amérique Latine: les contours des renvois de signification. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 253- 280, 2007.

DURKHEIM, Émile. Le sentiment religieux à l'heure actuelle. *Archives de Sociologie des Religions*, n. 27, p. 73-78, 1969.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

FACHIN, Patricia. Apoio evangélico a Bolsonaro é marcado por uma grande volatilidade. Entrevista especial com Christina Vital da Cunha. *IHU On-Line*, Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 27 set. 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/592934-apoio-evangelico-a-bolsonaro-e-marcado-por-uma-grande-volatilidade-entrevista-especial-com-christina-vital-da-cunha>. Acesso em: 28 set. 2019.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 67-159.

GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Editions de l'Atelier, 1985.

GIUMBELLI, Emerson. O acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 14, p. 119-143, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

LEITE, Fábio Carvalho. O *Laicismo* e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, 2011.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. London: MacMillan, 1967.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 708-726, 2016.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, p. 61-76, 2019.

MEMBROS de terreiro na Bahia denunciam intolerância religiosa e agressão após grupo pregar em frente a templo de candomblé. *GI*, Bahia, 14 fev. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/02/14/membros-de-terreiro-na-ba-denunciam-intolerancia-religiosa-e-agressao-apos-grupo-pregar-em-frente-a-templo-de-candomble.ghtml>. Acesso em: 20 fev. 2022.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. VII, n. 2, p. 13-31, 2013.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clubes dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos

campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.18, n. 53, p. 53-69, 2003.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

ORO, Ari Pedro. Um ministro evangélico no Supremo Tribunal Federal: reações sociais e significados. *REB: Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 82, n. 322, p. 289-309, 2022a.

ORO, Ari Pedro. Bolsonaro e a laicidade brasileira em questão? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 22, n. 42, p. 145-172, 2022b.

ORO, Ari Pedro; CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 7-20, 2018.

ORO, Ari Pedro; PETROGNANI, Claude. A religião difusa: o caso brasileiro. In: CIPOLLA, Costantino (org.). *La sociologia sovranazionale di Roberto Cipriani*. Milano: Franco Angeli Editore, 2021. p. 351-363.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, 2007.

PETROGNANI, Claude. Avanço neopentecostal no futebol brasileiro: análise sócio-antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil. *El Futuro del Pasado*, v. 6, p. 175-191, 2015.

PETROGNANI, Claude. Religião e futebol no Brasil: análise do “fechamento”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 247-260, 2019.

PETROGNANI, Claude. *Pour comprendre la laïcité brésilienne, cherchez “Dieu”*: réflexions sur les sens anthropologiques de la laïcité brésilienne. 2023. Tese (Pós-doutorado em Ciências Religiosas) –École Pratique des Hautes Études/PSL, Paris, 2023.

PIERUCCI, Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. *Anuac*, v. 1, n. 2, p. 87-96, 2012.

PORTIER, Philippe. Le tournant substantialiste de la laïcité française. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 21-40, 2018.

POULAT, Émile. *Notre laïcité publique: la France est une République laïque*. Paris: Berg International, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, p. 43-60, 2019.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (org.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. *Antropologia Hoje*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 61-80.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 171-189.

VITAL DA CUNHA, Christina. Retórica da perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Revista Plural*, n. 6, p. 123-149, 2020.

VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o império: evangélicos à esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 13-80, 2021.

**PARTE III:
ENTENDIMENTOS DA LAICIDADE**

CRISTIANISMO CULTURAL E LAICIDADE COLABORATIVA NO GOVERNO BOLSONARO

Ronaldo de Almeida
Paula Bortolin
João Moura

Introdução¹

Em artigo publicado em 2021, Almeida desenvolveu o argumento segundo o qual o governo Bolsonaro foi um espaço prático de potencialização da direita religiosa no Brasil, e que fez parte de um movimento mais amplo das direitas e das extremas-direitas. Para ele, diferentes segmentos religiosos conservadores (católicos, evangélicos, judeus, sionistas cristãos, espíritas) formaram *clusters* de gestores, pautas e interesses na gigantesca administração federal. Não se trata de uma identidade religiosa, mas da configuração de segmentos religiosos no governo Bolsonaro.

A título de exemplo, existem: os interesses econômicos nos meios de comunicação de evangélicos (neo)pentecostais e de carismáticos católicos; as missões evangélicas transculturais em ricos territórios indígenas da Amazônia; a aliança sionista entre católicos, evangélicos e até judeus na política externa do Ministério das Relações Exteriores; a presença de *protestantes reformados* no Ministério da Educação (CAPES, inclusive); no âmbito da Justiça, a presença de *neocalvinistas*, *Opus Dei* e outros setores conservadores católicos e evangélicos; os neopentecostais no Ministério da Cidadania responsáveis por diversos programas sociais como as Comunidades Terapêuticas; e, por fim, no Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, no qual quase todos segmentos cristãos conservadores se encontram, com destaque para o protestantismo reformado e o catolicismo do Opus Dei. Em síntese, as pautas moralmente conservadoras, os interesses econômicos e as alianças geopolíticas, entre outras dimensões, vêm produzindo ressonâncias

¹ Este capítulo é um dos resultados do projeto CAPES/COFECUB “Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, religião e sociedade”, coordenado por Emerson Giumbelli (UFRGS) e Philippe Portier (GSRL/EPHE). Agradecemos-lhes e ao restante da equipe brasileira (Ari Pedro Oro, Carlos Steil, Carly Machado, Eduardo Dullo, Isabel Carvalho e Marcelo Camurça) os comentários às apresentações deste texto.

entre os setores religiosos e mesmo não religiosos, sobretudo por sua capacidade de gerar mobilização e ação política.

Este capítulo circunscreve e aprofunda um destes *clusters* religiosos: o campo jurídico do governo Bolsonaro e do seu entorno de sustentação política. Antes, contudo, vale fazer duas constatações sobre o universo jurídico do Estado brasileiro. A primeira é que, há muito, o sistema de Justiça é arena de disputa de diferentes religiosos em torno de pautas como aborto, gênero, ensino religioso, símbolos oficiais, famílias, comportamentos e vínculos sociais. Trata-se da disputa pelo ordenamento jurídico da ordem pública. A segunda é um fenômeno mais recente: a mudança do perfil religioso da burocracia jurídica brasileira que era esmagadoramente de tradição católica e com alguma presença espírita. Entre os poderes da República, o Judiciário foi o último a se tornar um palco de disputa pelos evangélicos. Eles, no início, conquistaram posições no Legislativo em meados dos anos 1980 e, só nos anos 1990, começaram a conquistar eleições majoritárias (prefeitos, governadores e senadores). Se a via eleitoral permitiu a entrada nos Poderes Executivo e Legislativo de representantes de segmentos das camadas populares (os pentecostais, por exemplo), a mobilidade nos níveis superiores da burocracia jurídica exigiu determinados capitais social e cultural mais presentes entre os espíritas e em parcelas do catolicismo.

Entretanto, o crescimento demográfico de evangélicos nas últimas décadas ocorreu também com um relativo espraiamento nas camadas médias e mesmo altas da sociedade brasileira. A transição religiosa, assim, significa que o Brasil não está apenas se tornando mais evangélico, mas também os evangélicos se tornam mais brasileiros em sua diversidade social, econômica, política e cultural. Não por acaso, juízes e procuradores evangélicos tornaram-se personagem da conjuntura mais recente de politização da Justiça e judicialização da política. A trajetória mais significativa foi a do pastor presbiteriano André Mendonça no governo Bolsonaro. Primeiro, ele foi o advogado-geral da União (AGU), depois ministro da Justiça, voltou para a AGU e, por fim, foi nomeado ministro do Supremo Tribunal Federal (STF). A indicação para o STF, em 2021, deveu-se tanto a uma decisão política de Bolsonaro como também a um desdobramento das mudanças políticas, religiosas e demográficas em curso no país.

Um campo jurídico-confessional-acadêmico

Nossa análise está circunscrita ao universo dos operadores religiosos do direito que orbitaram e compuseram o governo Bolsonaro. O verbo “orbitar” não é aleatório, pois o campo não está limitado aos quadros burocráticos da administração federal. Trata-se de um emaranhado de atores jurídicos, políticos e religiosos; de instituições estatais, privadas e confessionais; e de saberes jurídicos e de teologias políticas. Talvez a melhor imagem-metáfora seja a de uma rede multidirecional que atravessou a administração federal e se estendeu para fora dela. Dentro e em torno do Ministério da Justiça, da Advocacia-Geral da União, da Defensoria Pública, da Procuradoria Geral da República, há um campo jurídico-confessional-acadêmico, sobretudo de protestantes calvinistas e católicos tradicionalistas da Prelazia de Santa Cruz e Opus Dei, que proporcionou ao governo Bolsonaro quadros burocráticos e conhecimentos tanto jurídicos quanto teológicos.

Começemos a puxar o fio desse emaranhado pelo Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR), um *think tank* jurídico e teológico cujos membros apoiaram e participaram do governo Bolsonaro. A Assembleia Geral de fundação do IBDR ocorreu em 21 de novembro de 2018, no Centro Histórico e Cultural da Universidade Presbiteriana Mackenzie, na cidade de São Paulo, e congregou juristas, filósofos, cientistas sociais, economistas e teólogos. O IBDR é um centro de reflexão e ação em torno de agendas relacionadas a pautas morais e econômicas. Conforme consta em seu site, o IBDR

produzirá artigos científicos de alto impacto, um banco de dados inédito no Brasil, que vincule os estudos mais promissores acerca da relação entre Direito e Religião sob a égide da cosmovisão cristã, além da interação destas áreas com a filosofia, teologia, economia e política. Ainda, o IBDR promoverá e organizará eventos, palestras, cursos presenciais e via streaming².

2 Disponível em: <https://www.ibdr.org.br/>. Acesso em: 5 nov. 2023.

Diferentemente da Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE)³, o IBDR é composto de católicos vinculados a membros do Opus Dei, evangélicos históricos (a maioria de tradição reformada), pentecostais e neopentecostais. Embora haja uma grande parcela de evangélicos de igrejas que ofereceram quadros político-técnico-midiáticos para o então governo Bolsonaro, católicos também ocupam cargos de destaque: o jurista Ives Gandra Martins (presidente de honra) e Maria Garcia (presidente de honra do comitê científico). No evento de fundação do IBDR, nas palavras do segundo vice-presidente de relações internacionais, Jean Marques Regina, os objetivos e motivos da criação do Instituto Brasileiro de Direito e Religião ficam evidentes:

[O IBDR] Pretende reunir um bom banco de dados, produzir bastante material acadêmico e também produzir material de impacto cultural. Esse é o objetivo do IBDR, sermos ao mesmo tempo um *think tank* acadêmico, e também um promotor de cultura, um promotor de ideias na construção de um bom Brasil⁴.

O IBDR tem desempenhado esse papel em parceria com editoras, seminários teológicos e universidades internacionais, como a Universidade de Salamanca, na Espanha, além de um jornal secular de média circulação no Brasil. Uma parte significativa deles é ou foi docente, estudante ou pesquisador da Universidade Presbiteriana Mackenzie, onde há uma pós-graduação lato sensu em “Constituição e Liberdade Religiosa”.

Além de quadros burocráticos para o governo Bolsonaro, esse campo jurídico-confessional-acadêmico tem fornecido também a formação conceitual dos gestores públicos sobre os temas da liberdade religiosa e do Estado laico por meio de um curso oferecido pela Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), que forma os quadros de excelência da administração pública. O curso possui quatro módulos e, entre as principais referências, estão os livros *A laicidade colaborativa brasileira*:

3 A ANAJURE propõe-se auxiliar administrativa e juridicamente denominações evangélicas quando se julgarem atingidas em sua liberdade religiosa. Ela foi fundada em novembro de 2012 e é composta de operadores do direito integrantes do setor público ou atuantes na sociedade civil. Liberdade religiosa, de expressão e a dignidade da pessoa humana são os principais temas em torno dos quais atuam. No nível internacional, é parceira de instituições como Religious Liberty Partnership (RLP), Alliance Defending Freedom (ADF), Advocates International (AI) e Federación Inter Americana de Juristas Cristianos (FIJC). Disponível em: <https://anajure.org.br>. Acesso em: 5 nov. 2023. Do ponto de vista político, seus membros flutuaram nos últimos anos entre o lavajatismo e o bolsonarismo, mas sempre com antipetismo.

4 Disponível em: <https://www.ibdr.org.br/>. Acesso em: 5 nov. 2023.

da aurora da civilização à Constituição brasileira de 1988 (2021) e *Direito religioso: questões práticas e teóricas* (2020), ambos escritos e publicados por membros centrais do IBDR, que igualmente contribuíram na concepção do curso. Assentado nos argumentos apresentados em tais obras, o curso defende que a Constituição brasileira opera um regime laico de caráter colaborativo com as religiões.

Na prática, o IBDR atua no nível ideológico-político construindo relações sociais, perpassando o Estado, naquele núcleo pelo qual é tradicional e juridicamente identificado, e chegando em regiões não estatais: igrejas, escolas, cursos, seminários, faculdades, pequenos grupos de leitura bíblica, células. Com efeito, para a manutenção deste funcionamento orgânico com impactos nas dinâmicas institucionais, atua diretamente na formação ideológica de novos ativistas. Para isso, o IBDR desenvolve uma série de ações como seminários, palestras, congressos, cursos de formação, programas de pós-graduação e textos.

Além da formação ideológica, o IBDR atuou diretamente na política nacional. Um exemplo é a nota de congratulações ao presidente da República pela indicação de André Mendonça ao STF. A organização também foi ligeira ao se posicionar em relação às manifestações contrárias à indicação de Mendonça. Por outro lado, em recente decisão em matéria de imunidade tributária para templos religiosos, o ministro André Mendonça cita o livro *Direito religioso: questões práticas e teóricas*, lançado em 2020 pela editora Vida Nova, de autoria do presidente e do secretário geral do IBDR, respectivamente Thiago Vieira e Jean Regina.

O IBDR posicionou-se por ocasião do decreto do governador de São Paulo, João Dória, em relação às medidas restritivas impostas às atividades religiosas. Também se manifestou em razão do decreto do governador da Paraíba, João Azevedo Lins Filho, de mesmo teor; colocou-se, ainda, contra a tramitação do Projeto de Lei nº 26/2019 na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, de autoria da deputada estadual Luciana Genro, que trataria da chamada “ideologia de gênero”. Recentemente, o IBDR ingressou como *amicus curiae* na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 899, que trata da adequação dos formulários, procedimentos e sistemas de registro dos órgãos e das entidades do poder público às conformações familiares ho-

moafetivas e transafetivas. O pedido feito pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT) é para a inclusão das expressões “Filiação 1” e “Filiação 2” ou similares que não denotem o gênero dos genitores. O IBDR foi ainda *amicus curiae* do julgamento da ADPF 811, que tratava da abertura de templos durante a pandemia. Seguindo a orientação do governo Bolsonaro, em especial da ex-ministra Damares Alves, contrária à vacinação infantil contra a covid-19, o instituto ingressou com pedido de *amicus curiae* na ADPF 754.

Destacam-se também as articulações e incidências internacionais. Entre os dias 16 e 20 de maio de 2022, o IBDR participou da Conferência Global Parlamento & Fé, na cidade de Nova Iorque (EUA). Esse encontro teve por objetivo “tratar de temas de interesse internacional, expondo a visão de mundo de vários painelistas, avaliando o efeito global das cosmovisões apresentadas e estimulando a aplicação de valores morais na rotina de diferentes países”⁵. Foram vários painéis apresentados com a presença de políticos (deputados, senadores e ministros) e lideranças religiosas de mais de vinte países, incluindo Estados Unidos, Brasil, Uruguai, Argentina, Chile, Paraguai, Bolívia, Honduras, Guatemala, México, Angola, Ruanda, Nigéria e Rússia.

Ainda em matéria de articulação internacional, é importante destacar que a revisão da lei do aborto pela Suprema Corte dos Estados Unidos, em 2022, após cinquenta anos do caso *Roe × Wade*, contou com a participação, na qualidade de *amicus curiae*, de membros do IBDR que compunham uma ampla rede internacional pró-vida. Até 2022, a lei federal dos Estados Unidos garantia o acesso ao aborto baseado no direito constitucional da liberdade individual da mulher. A revisão pela Suprema Corte não foi propriamente sobre esse direito, mas se caberia à União legislar sobre o tema. Assim, a garantia ao aborto deixou de ser uma decisão federal e caberá a cada estado norte-americano legislar sobre o assunto, o que irá reduzir significativamente o acesso ao aborto legal.

Com efeito, há uma dimensão teológica que não apenas atravessa as ações do IBDR e de seus membros, mas constitui seu nexo: a missão/vocação de influenciar a esfera pública. Para Evandro Martins Filho, membro do IBDR, “o céu reivindica seu domínio e influência sobre toda a terra, o

⁵ Disponível em: <https://direitoreligioso.com.br/pela-inclusao-da-liberdade-religiosa-na-agenda-2030-da-onu/>. Acesso em: 5 nov. 2023.

que inclui todas as áreas da vida do ser humano, seja no âmbito individual ou coletivo, tanto em nossos relacionamentos privados como nos relacionamentos públicos” (2021, p. 20). Os protestantes Thiago Rafael Vieira e Jean Marques Regina, autores do livro *A laicidade colaborativa brasileira: da aurora da civilização à Constituição brasileira de 1988* (a ser analisado à frente), consideram que “o exercício da advocacia é mais do que apenas uma carreira. Nós acreditamos que compartilhamos um chamado especial para servir nossos clientes e nossa comunidade de uma maneira singular”⁶. Ou seja, para esses atores, o desempenho de suas carreiras jurídicas não passa somente pelo direito positivo e seus desdobramentos nas sociedades. Antes, são chamados e vocacionados por Deus para desempenhar tal tarefa. Evandro Martins Filho alertou para o fato de, “se não ocuparmos hoje as posições de governo para influenciar a terra conforme o padrão do céu, outros virão e ocuparão nosso lugar e governarão sobre nós e nossos filhos conforme o padrão do inferno” (2021, p. 23).

O que se vê, portanto, é o acionamento de um discurso teológico tanto para justificar a “(re)cristianização da esfera pública” (Brown, 2019, p. 153) como também para cumprir uma missão civilizatória divina atuando sobre a ordem jurídica. Não se trata apenas de atuar no espaço público, mas também sobre as regras de sua estruturação.

A colaboração entre o Estado e a religião

Ao seguir o campo jurídico-confessional-acadêmico configurado no governo Bolsonaro, identificamos mobilizações que formulam um modelo de laicidade caracterizado pela participação da religião nas esferas jurídica e política. À vista disso, analisaremos a seguir os principais pontos defendidos no livro *A laicidade colaborativa brasileira: da aurora da civilização à Constituição brasileira de 1988* a fim de compreender as estratégias argumentativas lançadas para legitimar a participação de atores, de instituições e de valores religiosos na configuração do Estado brasileiro. Portanto, analisaremos as formulações teóricas que sustentam que a laicidade brasileira é configurada pela interação entre Estado e fenômeno religioso.

⁶ Disponível em: <https://www.vradvogados.adv.br/quemosomos/>. Acesso em: 5 nov. 2023.

Primeiramente, destacamos o perfil dos autores e colaboradores da obra. Publicado pela editora Vida Nova, cujo campo de atuação se restringe à divulgação da teologia evangélica, o livro é escrito pelos juristas Thiago Rafael Vieira e Jean Marques Regina, que ocupam respectivamente os cargos de presidente e vice-presidente do IBDR. O viés religioso dos autores é expresso no início, ainda na dedicatória, dirigida a “Deus Triúno [sic], o único e verdadeiro soberano, e aos nossos pastores, professores, irmãos e amigos”. A ligação dos autores com outros juristas religiosos que orbitam o governo Bolsonaro também é evidenciada, visto que Ives Gandra, presidente de honra do IBDR, assina a apresentação do livro, e o ministro do Supremo Tribunal Federal, André Mendonça, redige o prefácio. Já o posfácio é apresentado pelo jurista, diretor da Faculdade de Direito de Coimbra, Jónatas Machado. Representante da linhagem batista, Machado já ministrou cursos e palestras em seminários e jornadas de estudos organizadas pelo IBDR e pela ANAJURE sobre o tema da liberdade religiosa, área na qual é autor de extensa bibliografia.

Como o nome já evidencia, a tese central do livro defende que o sistema de laicidade estabelecido pela carta constitucional vigente resulta da colaboração entre Estado e religião. O argumento fundamental define que um regime constitucional laico de caráter colaborativo é composto de cinco características principais:

1. Separação dos poderes religioso e político.
2. Liberdade de atuação de cada poder.
3. Benevolência estatal com a religião e as organizações religiosas pela importância do fenômeno religioso para o ser humano.
4. Colaboração entre os poderes, isto é, entre instituições religiosas e o Estado.
5. Igual consideração com todos os credos e todas as confissões.

Conforme os autores, o Estado brasileiro, atendendo a todos esses critérios, é regulamentado por uma laicidade colaborativa, visto que, para além da separação entre os poderes religioso e político e da proteção à liberdade de atuação de cada poder, o governo mantém uma relação de benevolência com o fenômeno religioso, fator que favorece relações colaborativas entre ambas as ordens. A colaboração, no que lhe

concerne, seria vinculada ao princípio de igual consideração a todos os credos e todas as confissões, cujo propósito prevê a extensão da liberdade, da benevolência e da colaboração para todas as religiões. Assim, o regime laico brasileiro não privilegiaria uma religião específica em detrimento de outra.

No entanto, apesar de o argumento que define a laicidade colaborativa considerar as cinco categorias listadas, o fundamento da benevolência é o mais meticulosamente trabalhado no livro. Segundo os autores, o olhar benevolente do Estado em relação ao fenômeno religioso, e vice-versa, é produzido em virtude do reconhecimento mútuo da importância de cada ordem para o ser humano. Nesse sentido, a consolidação de um regime laico colaborativo ocorreria unicamente quando o Estado reconhecesse a relevância da religião e da sua função para a manutenção do bem comum. O olhar benevolente do Estado para o religioso não seria, portanto, uma benesse, mas, sim, um reconhecimento do seu valor.

Seguindo esse pressuposto, os autores exploraram extensivamente as razões pelas quais a religião é um elemento importante na constituição e na gestão da vida moderna. A análise prevê dois fins para os seres humanos: o bem comum entre os homens e o bem comum transcendente e eterno. Ou seja, o ser humano só se realiza plenamente se esses dois fins são contemplados. A religião é parte inerente à condição humana. Ela não é percebida como um fenômeno sócio-histórico, mas ontológico. Trata-se de uma laicidade não “laicista” de negação da religião. Como consequência, “O Estado é laico, mas não é ateu” é um dos slogans mais frequentes entre tais setores religiosos. Nesse aspecto, preconiza-se a relevância da ordem transcendental para os indivíduos como um alimento espiritual que fornece um tipo de força e de motivação única não produzida pela ciência e pela razão. Citando o jurista Jónatas Machado, os autores defendem que a comunidade política, sem o aporte de signos e valores religiosos bem como as relações que ela forma, estaria fadada à lógica das máquinas e dos robôs, pois “são os valores religiosos, em maior ou menor intensidade, que nos fazem acordar todos os dias” (Vieira; Regina, 2021, p. 165).

Paralelamente, a obra estabelece a religião como uma grande força dinâmica da vida social, dado que suas crenças e seus ideais serviram

de base na criação de valores e categorias vitais à civilização (Vieira; Regina, 2021, p. 115). No entanto, a importância de diferentes religiosidades na constituição de coletividades não é abordada. A análise está centrada na relevância da fé cristã para o social e para a organização do Estado ocidental. A autoridade do cristianismo é reivindicada em razão da sua preeminência histórica, cultural e demográfica em relação às demais denominações religiosas. O outro slogan bastante frequente é “O Estado é laico, mas a sociedade é religiosa”. De maioria cristã, mais precisamente. Há, portanto, dois pressupostos na proposta da laicidade colaborativa: a ontologia humana para justificar a importância da religião, e a perspectiva histórica, cultural e demográfica para legitimar o cristianismo como referência constitucional.

À vista disso, o primeiro capítulo é dedicado à análise do cristianismo e das formas pelas quais ele esteve inserido na organização de impérios que compuseram a Antiguidade clássica. Recorrendo a um repertório científico, os autores narram eventos centrais da relação entre política e igreja ao longo da trajetória ocidental, pontuando a interdependência histórica estabelecida entre essas duas ordens.

Posteriormente, é feita uma análise do caso brasileiro, por meio da qual narram o relacionamento entre a Igreja Católica e o poder político durante o Brasil Colônia, o Brasil Império e a República Velha. Nesse exercício, discorrem sobre a importância da fé cristã na organização do Estado constitucional e na elaboração da categoria de dignidade humana. Assentados nesse movimento analítico, os autores defendem que o pensamento cristão sustenta os valores que orientam o sistema constitucional brasileiro e a sua própria laicidade.

Observamos, portanto, que o livro retoma extensivamente o relacionamento estabelecido entre poder temporal e o cristianismo ao longo do último milênio para atestar o papel central deste último na organização da sociedade ocidental e da gestão pública brasileira. Embora a tese defendida acione a influência do fenômeno religioso, é a autoridade do cristianismo que se reivindica na obra. O trecho a seguir exemplifica essa dinâmica:

Não há como termos dúvidas: querendo ou não, a história e a cultura do Brasil estão entrelaçadas com o cristianismo, espe-

cificamente com o catolicismo romano. Podemos dizer que a religião, no caso brasileiro, especialmente o cristianismo, fé da maioria dos brasileiros, é o óleo que lubrifica as engrenagens da democracia (Vieira; Regina, 2021, p. 159).

Conforme já apontou a literatura sobre o tema (Camurça; Silveira; Andrade Júnior, 2020; Giumbelli, 2008; Mariano, 2011; Montero, 2013, 2018; Oro; Camurça, 2018), o cristianismo, sobretudo o catolicismo, é um importante ator na configuração do Estado e da sociedade brasileira, pois, embora o processo de laicização do Estado, garantido no final do século XIX, tenha determinado a separação das esferas religiosa e política, o Estado brasileiro nunca regulamentou os princípios jurídicos que definem as fronteiras do religioso, tampouco o lugar da religião no espaço público. Ao contrário disso, ainda que o Estado tenha se tornado laico, a Igreja Católica continuou atuante nos espaços de poder, colaborando com o Estado na organização da sociedade civil, atuando em nome do catolicismo e do progresso da nação. Isso significa que o regime laico brasileiro resultou de uma justaposição entre a burocracia estatal e a religiosa, na qual a agência católica e seus agentes foram parte ativa na construção do Estado nacional (Montero, 2018).

É inequívoca a intervenção da Igreja Católica e da tradição cristã na consolidação da estrutura burocrática estatal e sua influência na construção do espaço social e político brasileiro. Contudo, o livro reduz o fenômeno religioso ao cristianismo, uma vez que o exercício analítico em demonstrar a importância da religião na vida moderna está atrelado exclusivamente à relevância da tradição cristã. Corroborando essa perspectiva, apontamos que, em muitos momentos, os autores e parte da literatura acionada, ao abordar conceitualmente a colaboração entre religião e Estado, remetem ao léxico cristão para se reportarem às instituições e aos elementos religiosos. O termo “Igreja”, por vezes, é utilizado como um correspondente da categoria de religião. Assim, o relacionamento entre fenômeno religioso e o poder temporal é descrito pelos termos “Igreja” e “Estado”. No que tange ao reconhecimento da religião, utiliza-se as expressões: “reconhecimento público de Deus” e “importância da fé para o Estado constitucional”. Esses apontamentos reforçam a nossa crítica de que, na análise do livro, a categoria de religião

não é acionada como uma correspondente das diferentes manifestações do fenômeno religioso, mas, sim, como uma representação da fé cristã. Nessa perspectiva, a validação de uma laicidade do tipo colaborativa dependeria exclusivamente do reconhecimento das religiões cristãs.

Para validar essa prerrogativa, com o intuito de não contradizer o princípio de igual consideração, também defendido no livro, os autores retomam o histórico de atuação da Igreja Católica e da tradição cristã no Estado e na sociedade brasileira. Dessa forma, a tese defende que, em uma sociedade marcada historicamente pela influência cristã, os símbolos religiosos – como o crucifixo – representam um patrimônio cultural. As características da benevolência e da colaboração ofertariam ao Estado um olhar de atenção a tais símbolos, no sentido de perceber sua importância e, assim, preservá-los ou até mesmo promovê-los. Esse movimento não afetaria o princípio de igual consideração, uma vez que não resultaria de uma ação comitativa do Estado, mas da preservação dos símbolos e da própria cultura de um povo que é majoritariamente cristão.

Acionar o cristianismo como um marcador cultural é uma estratégia utilizada recorrentemente pelos atores que compõem a direita religiosa, sobretudo aqueles pertencentes às religiões evangélicas. Com o propósito de reivindicar o reconhecimento político de valores cristãos, esses atores defendem que a ordem moral deve estar subordinada à tradição cristã antipluralista. Dessa forma, acionam em disputas políticas a autoridade das raízes cristãs na cultura brasileira e falam em nome de uma maioria religiosa para deslegitimar as demandas de grupos minoritários que contrariam valores religiosos tradicionais. A ação desse grupo está assentada em dois pressupostos: o papel central do cristianismo, especificamente do catolicismo, na configuração da cultura e da sociedade brasileira, e o somatório de brasileiros declarados cristãos, que, entre católicos e evangélicos, representaria mais de 80% da população. Nessa perspectiva, é acionada, por um lado, a autoridade dos valores cristãos na constituição do imaginário popular. Por outro lado, usam o pertencimento religioso para legitimar uma maioria demográfica e, assim, reivindicar em nome desta a prevalência de valores cristãos na produção de parâmetros legais.

Para angariar legitimidade a essa concepção, o grupo constrói sua retórica no campo da legalidade, acionando a especificidade do regime democrático em legislar conforme as demandas da maioria da população. Ou seja, a categoria de democracia é retomada sob o propósito de defender a moralidade da maioria, que nesse caso seria a cristã. Apesar de a Constituição nacional vigente ser marcada pelo reconhecimento da diversidade, na medida em que prevê o reconhecimento do direito de minorias como um elemento-chave para as democracias plurais, observamos que setores religiosos ligados à direita política estão contornando os obstáculos impostos pelo pluralismo ao defender o primado de uma maioria política e moral cristã. Há, portanto, nesse movimento, a pretensão de consolidar uma hegemonia cultural religiosa de cunho conservador na ordem legal do país.

Dessa forma, pontuamos que o acionamento do cristianismo como um marcador cultural em discursos que remetem ao papel da religião no Estado não é um processo isolado trabalhado no livro, e, sim, uma tendência elaborada nos últimos anos por atores religiosos conservadores em resposta às mudanças socioculturais, legais e políticas que convergem para o reconhecimento de modos e de concepções de vida diversos. Conforme já demonstrou Ronaldo de Almeida em trabalhos anteriores (2019, 2020), a direita religiosa em ascensão no Brasil não está interessada em apenas proteger sua prática religiosa, mas atuar sobre o sistema político e estender seus valores às regras do espaço público. Em termos gerais, o livro serve a esse propósito, pois, embora a defesa da laicidade colaborativa esteja assentada no reconhecimento público da religião, é o papel do cristianismo na construção da cultura e da política democrática que se reivindica na obra.

É importante destacar que, nesse processo, o cristianismo assume uma preeminência em relação às demais denominações religiosas, contradizendo, assim, o princípio de igual consideração também defendido no livro. Ademais, contrariando a concepção de que o regime laico brasileiro respeita a igualdade no tratamento das religiões, diversos estudos demonstram que as religiões afro-brasileiras ainda sofrem entraves na arena política que impedem a regulamentação estatal da sua agenda (Miranda, 2021, p. 19). O cancelamento do Plano Nacional

de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro, vetado pela então ministra da Casa Civil Dilma Rousseff em 2010, após pressão de religiosos e parlamentares evangélicos, é um exemplo da fragilidade da atuação governamental em relação ao movimento afroreligioso. Outro exemplo remete à celebração do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa promovido pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos em 2022. Esse dia foi estabelecido devido às violências sofridas pelas religiões de matriz africana. Mas, no evento promovido pelo governo Bolsonaro, foram convidados membros do IBDR: um jurista católico do Opus Dei e um evangélico calvinista. Não havia entre os palestrantes nenhum líder religioso de matriz africana, e o tema da intolerância religiosa deu lugar ao da liberdade religiosa e da cristofobia, de interesse dos cristãos conservadores. Essas evidências demonstram que, ao contrário do argumento de *A laicidade colaborativa brasileira*, o governo Bolsonaro não manteve um tratamento benevolente e colaborativo equânime a todos os credos e todas as instituições religiosas.

A laicidade colaborativa em perspectiva

Além dos capítulos que narram o histórico da relação entre poder religioso e político, e a contribuição do cristianismo para a construção da história e da cultura nacional, o livro apresenta um capítulo analisando as categorias de teocracia, confessionalidade e laicidade, sob o objetivo de demonstrar as maneiras pelas quais diversos sistemas de organização estatal interagem com o fenômeno religioso, evidenciando, dessa forma, a especificidade do caso brasileiro. Na concepção dos autores, o Brasil não é teocrático, no qual “o poder civil é exercido por seus clérigos/religiosos” (Vieira; Regina, 2021, p. 109). Não é confessional, cuja definição dada remete à “ligação do Estado a uma confissão religiosa, católica ou protestante” (Vieira; Regina, 2021, p. 111). O Brasil também não é laicista, pois não restringe a religião à esfera do privado nem tenta eliminá-la. Vale destacar a distinção que os autores fazem entre o modelo de laicidade americana e o francês: o primeiro elegeu o direito de crer e de não crer como a primeira grande liberdade,

enquanto o segundo buscaria eliminar a religião (Vieira; Regina, 2021, p. 244, 271). Nessa perspectiva, a laicidade brasileira não é *simpliciter*, segundo a qual o Estado se relaciona com o religioso com base no princípio de neutralidade, fundamentado na liberdade individual, mas não na importância da fé para a comunidade e para o indivíduo. A análise conclui, portanto, que o caso brasileiro seria o da laicidade colaborativa, aplicada exclusivamente pelo ordenamento jurídico brasileiro, e que já estaria inscrito na Constituição de 1988.

Chamamos a atenção para a leitura realizada acerca do regime laico francês. Essa reflexão é importante porque nos ajuda a examinar a abordagem analítica aplicada pelos autores. De acordo com o livro, a laicidade francesa é regulada de acordo com a proibição da crença religiosa em todo e qualquer espaço público, de modo a restringi-la ao espaço privado e particular de cada um. Nesse contexto, a religião seria inútil, devendo ser relegada à privacidade de cada indivíduo (Vieira; Regina, 2021, p. 89). Analisando o caso francês na atualidade, afirma-se que o Estado continua “a ignorar as repercussões da liberdade religiosa em diversos aspectos da vida social, uma verdadeira luta contra a religião” (Vieira; Regina, 2021, p. 92).

Em oposição a essa interpretação, Philippe Portier (2017, p. 451) explica que a separação estabelecida em 1905 se fundamentou na distinção entre público e privado, da qual a noção de público se referia às instâncias do governo que deveriam ser reguladas unicamente pelas determinações da razão, comuns a todos os homens. Já a concepção de privado não seria limitada à intimidade, mas, sim, à vida social. Nesse sentido, a religião alocada ao domínio do privado não teria sido excluída da sociedade civil. As crenças poderiam se afirmar livremente desde que, pelo menos no espaço externo, respeitassem a ordem pública. Assim, a regulação da laicidade visou não erradicar o religioso ou sujeitar as igrejas, mas estabelecer uma relação de separação estrita entre o privado e o público (Portier, 2010, p. 31).

A partir da década de 1970, com a erupção de reivindicações identitárias, surgiu uma disputa pública e jurídica acerca dos limites das categorias de público e privado que se acentuou a partir dos anos 2000. O debate jurídico passou a questionar os domínios do social que a esfera

pública deveria abranger. Entretanto, se por um lado algumas legislações locais foram aprovadas a fim de proibir o uso de símbolos religiosos em espaços de convivência social, classificados como extensões do domínio da ordem pública, por outro, o Estado francês passou cada vez mais a prescrever o reconhecimento da função da religião na regulação da sociedade (Portier, 2010).

Conforme Jean-Paul Willaime (2011, p. 8), atualmente, os ativistas em prol da separação estrita entre Estado e religião na França formam um movimento filosófico particular que perdeu legitimidade como visão do mundo perante as concepções religiosas que respeitam os direitos humanos e a democracia. No que se refere à análise do caso francês, observamos que *A laicidade colaborativa brasileira* produz uma investigação parcial, reduzida aos *princípios de separação* que influíram na autonomia jurídica do Estado em 1905. Esses princípios fortemente disseminados no período estavam assentados no anticlericalismo militante procedente da tradição do Iluminismo francês. No entanto, no decorrer das décadas, outras concepções acerca da relação entre Estado e religião passaram a compor os debates, público e científico. Ou seja, a investigação do livro está limitada a uma laicidade configurada no período da separação, ocorrida em 1905, explorando pouco os fluxos e as conexões produzidas ao longo do último século, sobretudo nas últimas décadas, entre espaço público e fenômeno religioso. Esse recorte demonstra uma análise enviesada, assentada em uma realidade fragmentada que ignora as contradições e as novas dinâmicas que envolvem o argumento defendido.

Ainda recorrendo à literatura francesa, identificamos que a colaboração entre Estado e Igreja não é uma realidade exclusiva do Estado brasileiro. Conforme explica Jean-Paul Willaime (2011), há atualmente na Europa a prevalência de um regime de separação-reconhecimento. Isso porque, embora os Estados exerçam uma laicidade assentada na separação, pratica-se cada vez mais o reconhecimento do papel de grupos religiosos nas esferas pública e política. Apesar de esse diálogo não ser uniforme, uma vez que o grau e os métodos de reconhecimento das comunidades religiosas variam de um país para outro, observa-se, nas últimas décadas, no âmbito continental, uma intensificação de ações

estatais que reconhecem o papel das religiões na vida coletiva e na manutenção do bem comum. Esse quadro sinaliza que, nas democracias europeias, a vigência de um regime laico não é incompatível com várias formas de presença pública das religiões. Nesse contexto, os Estados, ainda que autônomos em relação às várias religiões e filosofias de vida, e vigilantes no respeito pelo princípio da laicidade, passam cada vez mais a reconhecer os representantes dessas religiões e filosofias como interlocutores e a manter com eles uma relação de interação. A postura de reconhecimento e a prática de diálogo são justificadas em benefício da própria democracia e da própria laicidade (Willaime, 2011, p. 25).

O reconhecimento público e político das religiões na Europa não se limita a uma escala estatal-nacional. Existem ações, no nível do próprio subcontinente, que promovem uma laicidade de reconhecimento e diálogo. Jean-Paul Willaime (2011, p. 19) cita, como exemplo, o Conselho da Europa, por meio do seu Gabinete de Direitos Humanos, que desenvolve há alguns anos uma prática de encontros com vários interlocutores religiosos para debater a contribuição das religiões na formação e na promoção dos direitos humanos. Outro exemplo (Willaime, 2011, p. 22) é o Tratado de Lisboa, adotado pela União Europeia (UE), que reconhece a contribuição do patrimônio religioso para o desenvolvimento de valores universais. Em seu texto, as heranças religiosas, ao lado de outras heranças culturais e humanistas, são tomadas como fonte de inspiração para os valores democráticos que sustentam os Estados europeus e a própria UE. Trata-se, portanto, de um reconhecimento oficial do papel das religiões na própria formação de uma Europa democrática.

Ainda que cada Estado, seguindo seus arranjos políticos, culturais, sociais e históricos, estabeleça dimensões distintas de neutralização política das religiões, há, nas democracias modernas, uma tendência em reconhecer e criar vínculos comunicativos com instituições, atores e valores religiosos. Analisando o papel da religião no mundo moderno, Habermas (2007, p. 147-150) explica que é interessante ao Estado democrático apoiar a liberação de discursos religiosos no âmbito da esfera pública, bem como a participação política de organizações religiosas, não impedindo as comunidades religiosas de se manifestarem política-

mente, uma vez que estas fornecem à sociedade estruturas simbólicas. Nessa perspectiva, a proibição de tal interação poderia privar a sociedade de recursos importantes na criação de sentidos. Reconhecendo esse processo, observamos que os Estados passaram cada vez mais a reconhecer as contribuições do religioso para a vida social, integrando-as às suas agendas políticas, conferindo às religiões missões de interesse público.

Há, portanto, na atualidade, um cenário em que instituições e atores religiosos interagem com o poder estatal, colaborando com a produção do fazer político. À vista disso, a produção acadêmica vem criticando copiosamente a compreensão convencional de laicidade, associada à ideia de um regime independente e livre da atuação religiosa. A renovada presença de atores e instituições religiosas nas instâncias de poder das democracias modernas, bem como nas diversas esferas que compõem o social, aponta os limites do pressuposto de um Estado laico autônomo em relação às religiões e contraria a noção de secularismo baseada na divisão entre o público secular e o religioso privado. Conforme as análises de Casanova (1994), Asad (2003), e Saba Mahmood (2010), os objetos, as práticas e os discursos religiosos não se confinaram aos limites estipulados para a religião nesses modelos. Ao contrário, as religiões não se restringiram aos espaços que lhes foram estipulados pelo Estado moderno, inserindo-se constantemente no espaço público e nos domínios da política, pleiteando sua agenda e disputando as normas do público e do sistema jurídico, contradizendo, assim, a suposta relação intrínseca entre laicidade e privatização do religioso.

Conclusão

Esta breve consideração indica que a reflexão da laicidade como um veículo de colaboração entre fenômeno religioso e Estado não é uma inovação do livro *A laicidade colaborativa brasileira*, tendo em conta que a comunicação entre essas duas ordens já foi tema de uma extensa produção acadêmica, que buscou, e ainda busca, concentrar suas análises nos entrecruzamentos do secular e da religião, observando suas controvérsias, conexões e rupturas, a fim de compreender a produção de novos arranjos sociais e políticos. Em um sentido oposto, a exegese do

livro aqui debatido pretende ressignificar os conteúdos que compõem a laicidade colaborativa, subordinando tal categoria à importância da religião na gestão política e jurídica. Nesse exercício, reivindicam-se as contribuições culturais do cristianismo para a sociedade ocidental. Esse processo é importante, pois, por meio dele, angaria-se força à concepção de que o Estado constitucional é fundamentado na “existência de Deus”. Portanto, a obra não está comprometida unicamente em demonstrar que o Estado brasileiro exerce um regime laico do tipo colaborativo. Mais do que isso, ela define os significados que compõem a categoria de colaboração, subordinando o seu conteúdo à legitimação do cristianismo na regulação do ordenamento político e jurídico. Ao fim e ao cabo, a proposta de *A Laicidade Colaborativa* demonstra o anseio de um Estado confessional, de maioria cristã, regulado por valores procedentes da tradição judaico-cristã.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 419-436, 2020.

ALMEIDA, Ronaldo de. A religião de Bolsonaro: populismo e neoconservadorismo. In: AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (org.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 409-426.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Política, 2019.

CAMURÇA, Marcelo; SILVEIRA, Emerson José Sena da; ANDRADE JÚNIOR, Péricles Moraes de. Estado laico e dinâmicas religiosas no

Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, 2020.

CASANOVA, José. *Public Religious in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MAHMOOD, Saba. Can secularism be otherwise? In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig (ed.). *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010. p. 282-299.

MARTINS FILHO, Evandro. *Governai: a expansão do Reino de Deus na esfera política*. Bragança Paulista: Editora Autor da Fé, 2021.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 17-54, 2021.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.

MONTERO, Paula. Syncretism and pluralism in the configuration of religious diversity in Brazil. *Mecila: Working Papers Series*, n. 4, p. 1-18, 2018.

ORO, Ari Pedro; CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 7-20, 2018.

PORTIER, Philippe. Regulação estatal da religião na França (1880-2008): ensaio de periodização. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 10, p. 24-47, 2010.

PORTIER, Philippe. La question laïque dans la France d'aujourd'hui: réflexions sur un passage de la norme à la valeur. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 443-456, 2017.

VIEIRA, Thiago Raphael; REGINA, Jean Marques. *Direito religioso: questões práticas e teóricas*. São Paulo: Vida Nova, 2020.

VIEIRA, Thiago Raphael; REGINA, Jean Marques. *A laicidade colaborativa brasileira: da aurora da civilização à Constituição brasileira de 1988*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WILLAIME, Jean-Paul. Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue. *Symposium Internacional sur l'Interculturalisme – Dialogue Québec-Europe*, Montreal, 25-27 maio 2011.

A LAICIDADE SEGUNDO O SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL BRASILEIRO: OBSERVAÇÕES SOBRE O JULGAMENTO ACERCA DO ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL

Emerson Giumbelli

Introdução

O artigo 210 da atual Constituição Federal (CF) assim estabelece em seu parágrafo primeiro: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (Brasil, 2016, p. 124). A Constituição prevê uma disciplina específica, dentro da grade horária, como ocorre em muitos países – embora com variações expressivas, a começar na própria denominação dessa disciplina¹. Segundo o entendimento mais comum, a disciplina seria de oferta obrigatória pelas escolas e de matrícula facultativa para os estudantes, por decisão sua ou de seus responsáveis.

Em 1996, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), norma federal máxima no campo da educação, estipulou que o ensino religioso seria oferecido “sem ônus para os cofres públicos” (Brasil, 1996, cap. II, art. 33). Em 1997, essa condição foi suprimida, e a normatização dos conteúdos do ensino religioso, bem como das habilitações de professores, foi delegada aos sistemas de educação que são de responsabilidade das unidades da federação (estados e distrito federal). A nova redação do artigo 33 da LDB acrescentou que o ensino religioso é “parte integrante da formação básica do cidadão”, devendo respeitar a “diversidade cultural religiosa do Brasil” e vedar “quaisquer formas de proselitismo”.

Desde o final da década de 1990, normas estaduais foram sendo adotadas, com muita diversidade acerca dos requisitos para admissão e habilitação de professores e definição de conteúdos curriculares (Giumbelli, 2008). Um pequeno número de estados optou pelo modelo chamado de “confessional”, no qual se exige dos alunos (ou responsáveis) que expressem sua

¹ Para um quadro geral sobre a situação na Europa, incluindo os Estados Unidos, cf. Willaime (2005). Willaime (2014) atualiza esse quadro, incluindo o Quebec canadense.

opção religiosa. O ensino religioso seria oferecido de acordo com essas opções e por professores credenciados pelas respectivas autoridades religiosas.

Em 2010, tornou-se lei, referendado pelo Congresso Nacional, o Acordo entre o Estado brasileiro e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil. O artigo que faz referência ao ensino religioso assume o modelo confessional². No mesmo ano, a Procuradoria Geral da República (PGR) dirigiu-se ao Supremo Tribunal Federal (STF) questionando a constitucionalidade do que estipula o Acordo em relação ao ensino religioso (Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439). Ou seja, o STF foi provocado a se pronunciar sobre a legalidade do modelo confessional de ensino religioso. O principal argumento da PGR é que o modelo confessional fere a laicidade.

Em 2015, o juiz do STF que ficou responsável pelo encaminhamento desse processo convocou uma audiência pública, na qual se pronunciaram representantes do Executivo, do Legislativo e da sociedade civil (incluindo várias religiões)³. Apenas em 2017 ocorre o julgamento. Apesar de o relatório ser favorável ao argumento da PGR, o resultado (por 6 votos a 5) confirma a constitucionalidade do Acordo e, portanto, autoriza (sem obrigar) que se adote o modelo confessional de ensino religioso nas escolas públicas brasileiras⁴.

Neste texto, analiso os votos apresentados pelos nove juízes e pelas duas juízas que compunham o STF em 2017. O principal objetivo é destrinchar os argumentos realizados nesses votos, percebendo como mobilizam princípios como liberdade religiosa, pluralismo e laicidade e como apontam formas que concretizariam esses princípios em arranjos específicos para o ensino religioso em escolas públicas. Mais importante que o resultado do julgamento é o debate que se desenha sobre princípios e arranjos. De todo modo, seguirei, para a análise, a divisão dos votos de acordo com o seu veredito, o que permitirá recuperar outros momentos cruciais de definições sobre o ensino religioso no Brasil (notadamente, a

2 Sobre o Acordo, cf. Giumbelli (2011a). Para a posição católica, cf. Baldisseri e Martins Filho (2012).

3 Para uma análise dos posicionamentos assumidos nessa audiência e da composição de seus participantes, cf. Montero e Girardi (2019).

4 Cf. Lopes (2018) e Berni (2020) sobre o julgamento. O arquivo com os votos dos juízes, que utilizo como referência para a análise, está disponível em <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=15085915>. Acesso em: 15 jul. 2020. Nas citações desse arquivo, indico apenas as páginas correspondentes para evitar repetir informações. O voto do juiz Marco Aurélio não está incluído nesse documento, e o referencio como Aurélio (2017).

elaboração da Constituição de 1988 e a modificação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação em 1997). Entre os princípios mencionados, o foco recai sobre o da laicidade. Pretendo mostrar a existência de entendimentos variados sobre a laicidade e sobre a religião. Por isso, exponho, na sequência, a forma pela qual me aproximo da categoria laicidade.

Breves indicações sobre a análise da laicidade⁵

Em debates recentes sobre a noção de laicidade, dois pontos merecem destaque. Primeiro, sua conjugação no plural, que se aplica também ao que seria o correspondente em língua inglesa – *secularism*. A tendência dominante refere-se a laicidades e secularismos. Em seguida, pode-se apontar o questionamento à existência de modelos privilegiados, no sentido de países que seriam apresentados como realizações plenas da laicidade ou do secularismo. O tratamento conferido ao islã na França e as oscilações na relação entre Estado e cristianismo nos Estados Unidos levantaram questionamentos fortes sobre a pretensão desses dois países a se arvorarem como ideais em relação aos quais todos os outros países ficam abaixo. Assim, no lugar de modelos privilegiados, teríamos casos historicamente distintos de produção de laicidade e de secularismo.

Tais pontos, contudo, não resolvem o problema da definição da laicidade. Podemos concordar que a laicidade envolve sempre o Estado em suas relações com as religiões, ao passo que a noção de secularização seria mais ampla. Mesmo isso é uma resposta parcial. Indo além, assumo uma definição indiciária da laicidade, que recorre seja a uma via nominalista, seja a uma via minimalista. Na via nominalista, trata-se de localizar a ocorrência da categoria e se perguntar por seus significados e suas implicações. Na via minimalista, recorre-se a ideias básicas que se associam à laicidade entendida como arranjo político: seja a separação entre Estado e religiões, seja alguma suposição de autonomia entre o político e o religioso em suas acepções modernas.

Essa abordagem da laicidade toma como base, portanto, alguns índices para estabelecer pontos de partida. A análise deve prosseguir em várias direções. Por um lado, endereça-se às concepções e aos entendi-

⁵ Sigo argumentos expostos em Giumbelli (2014).

mentos da laicidade considerando os agentes que a articulam em documentos ou enunciados, o que conduz a análises de discurso e de categorias. Por outro lado, busca desenhar as configurações que agregam instâncias e agentes de várias ordens e naturezas. Se a laicidade sempre tem a ver com o Estado, seu funcionamento envolve dispositivos específicos, eventualmente micropolíticos, do qual participam agentes heterogêneos, incluindo as próprias religiões e outros componentes da sociedade civil. Estabelecer a resultante dessas configurações, contemplando as concepções de laicidade, é o objetivo da análise.

O tema do ensino religioso adequa-se bastante bem a essa perspectiva. Ele envolve definições normativas, às vezes as leis maiores de um Estado. Essas definições encadeiam atores variados, que podem eles mesmos participar dos processos de definição. Pensemos em tudo que há desde as instâncias de produção de normas até as salas de aula, sem esquecer dos agentes que integram os processos que levam ao estabelecimento das normas, sua interpretação e sua implementação. Essas instâncias determinam as relações efetivas que ocorrem entre aparatos estatais e forças religiosas em contextos específicos.

Neste texto, ocupo-me de uma dimensão limitada dos processos de definição da laicidade, circunscrita pelo debate entre juízes do Supremo Tribunal brasileiro por ocasião de um dado julgamento. Meu objetivo – vale repetir – é apreender as concepções de laicidade expressas nesse debate. Mantenho-me, portanto, basicamente no nível discursivo. Mesmo nesse nível, é possível perceber como distintos entendimentos sobre laicidade – e, também, sobre liberdade religiosa e pluralismo – se desdobram em distintos arranjos que incidem sobre os limites e as possibilidades para a presença da religião (e dos religiosos) em escolas públicas. Vejamos então o que está em jogo e aonde nos leva a discussão sobre o ensino religioso confessional que dividiu os juízes do Supremo Tribunal Federal brasileiro.

Julgamento do STF: votos contrários ao pedido da ADI

Considerando o total dos votos do STF, seis de onze juízes consideraram a ADI improcedente. Ou seja, a decisão majoritária resolveu

que não há inconstitucionalidade no artigo do Acordo Brasil-Santa Sé que trata do ensino religioso. Mais amplamente, decidiu-se pela legitimidade da oferta do ensino religioso em modalidade confessional. Na apresentação dos votos que assumiram esse posicionamento, darei destaque ao do ministro Alexandre de Moraes. Além de ser um dos mais extensos, seu voto foi o primeiro a ser proferido e serviu de referência aos colegas que adotaram a mesma posição – mesmo quando, como veremos, os argumentos seguiram outros caminhos. Para Moraes, o ensino religioso em escolas públicas não apenas pode, como *deve ser* confessional. Observemos com algum detalhe seu texto.

Moraes sustenta que a previsão constitucional do ensino religioso precisa ser interpretada com o “respeito ao binômio Laicidade do Estado/Consagração da Liberdade Religiosa”. Para ele, a Constituição de 1988 não difere das anteriores no que estipulam sobre o ensino religioso, o que significa que apenas o modelo confessional (apontado explicitamente nas cartas de 1934 e 1946) corresponde à devida interpretação. Apesar de conter uma exegese constitucional (veremos adiante), o ponto fundamental do argumento de Moraes é sua concepção de conhecimento religioso e as implicações disso para o cumprimento do princípio da liberdade religiosa. Pois no “binômio” referido, é a liberdade religiosa que tem peso dominante.

Para constatarmos isso, basta notar que Moraes considera o ensino religioso como um “direito subjetivo” primordial, o qual tem relação tanto com a liberdade de expressão quanto com a liberdade religiosa. Ou seja, a Constituição brasileira refere-se ao ensino religioso como uma forma de crianças e adolescentes terem nas escolas públicas o acesso a conhecimentos de suas religiões específicas e a garantia de não serem expostos a conhecimentos que não correspondam aos seus vínculos religiosos.

O entendimento que Moraes confere a conhecimento religioso é crucial em seu argumento. Exemplificando com o “mistério da Santíssima Trindade”, que define com uma transcrição do *Catecismo da Igreja Católica*, o juiz afirma:

Os alunos que, voluntariamente, pretendam ter o ensino religioso católico, querem aprender e absorver esse tópico – o mistério da Santíssima Trindade – da “Teologia revelada”, por uma questão de fé; não lhes bastando a mera exposição descritiva de

maneira neutra. Essa neutralidade anula totalmente a ideia de ensino religioso. Por outro lado, aqueles que professam a crença islâmica, igualmente, não devem – em uma aula neutra e multifacetária – ser submetidos a essa mesma exposição descritiva ou não, pois estará em conflito com sua própria crença (p. 91).

Para Moraes, religião envolve necessariamente verdades reveladas e tem em seu centro “dogmas da fé”. Vale transcrever mais um trecho de sua sentença, que se articula com o princípio da liberdade religiosa:

[...] um Estado não consagra verdadeiramente a liberdade religiosa sem absoluto respeito aos seus dogmas, suas crenças, liturgias e cultos. O direito fundamental à liberdade religiosa não exige do Estado concordância ou parceria com uma ou várias religiões; exige, tão somente, respeito; impossibilitando-o de mutilar dogmas religiosos de várias crenças, bem como de unificar dogmas contraditórios sob o pretexto de criar uma pseudoneutralidade no “ensino religioso estatal” (p. 80).

Aí também se vislumbra a refutação da legitimidade de um ensino religioso não confessional, refutação que está relacionada com a ideia de laicidade. Esta impede que o Estado promova uma religião. Mas impede também que assuma a responsabilidade de ministrar uma disciplina que busque sintetizar “alguns aspectos descritivos, históricos, filosóficos e culturais que entendesse principais de várias religiões” (p. 94). Para Moraes, prever um “conteúdo neutro e meramente descritivo” equivaleria a uma “doutrina religiosa oficial” (p. 76). Ele aceita que possamos ter história, filosofia e ciências da religião, mas nega que isso corresponda ao que prevê a Constituição quando menciona “ensino religioso”.

O ministro entende que o ensino religioso é concebido na mesma lógica adotada para formas – permitidas pela Constituição – de colaboração entre Estado e religiões sem comprometimento da laicidade. Ele se refere mais longamente à assistência religiosa em presídios, que toma como um modelo para se projetar os procedimentos para a oferta do ensino religioso em escolas públicas. Assim, as secretarias de educação cadastrariam os grupos religiosos interessados em “aproveitar a estrutura física das escolas públicas” e consultariam os estudantes acerca de sua decisão de frequentar aulas. Assegura-se, desse modo, “a livre disse-

minação de crenças e ideais de natureza religiosa àqueles que professam da mesma fé e voluntariamente aderirem à disciplina, mantida a neutralidade do Estado nessa matéria” (p. 83). Os professores, “engajados na respectiva confissão religiosa”, trabalhariam “preferencialmente” em regime voluntário.

Três pontos do entendimento de Moraes devem ser ainda mencionados. Primeiro, a ênfase no caráter facultativo do ensino religioso, o que atesta sua natureza distinta em relação a outras disciplinas e que garante o respeito à liberdade dos alunos. Segundo, a ausência de proselitismo, uma vez que esse só pode se exercer quando está em jogo “a conversão de determinada pessoa para que adira a uma religião” (p. 93). Finalmente, a laicidade, que se expressa pela proibição de uma doutrina estatal (seja na forma de concordância com uma confissão específica, seja na forma de um conhecimento “neutro”), mas também pela obrigação do Estado em providenciar igualdade de condições de oferta para todas as religiões.

Outro voto extenso – aliás, o maior no conjunto do julgamento – foi o do ministro Gilmar Mendes, que tem vários pontos em comum com o posicionamento de Moraes. A começar pela prioridade conferida à liberdade religiosa e à liberdade de consciência entre os princípios constitucionais. Mendes cita tratados internacionais, decisões no âmbito de cortes europeias, outros votos de ministros do STF para sustentar que existe uma “liberdade fundamental de recebimento de ensino religioso”, “de acordo com as convicções de seus destinatários” (p. 167). Mais precisamente: “o ensino religioso, nos termos previstos na Constituição Federal, é o ensino dos dogmas e de princípios da religião professada pelo próprio aluno” (p. 191). Portanto, a LDB garante “o ensino confessional em escolas públicas, ministrado sem ônus ao Estado e por meio de parcerias com entidades e associações religiosas” (p. 185). Mendes não deixa claro se docentes não precisam ser contratados e nem a forma pela qual se estabeleceriam as parcerias, pontos sobre os quais Moraes é mais específico.

Embora a liberdade religiosa tenha preeminência, a ponto de o art. 19 da CF ser mencionado para sustentar o veto a embaraços estatais, a laicidade é também invocada no voto de Mendes. Ele destila a conhecida distinção entre laicidade e laicismo. Na laicidade, “há separação entre

Clero e Estado e [...] não há adoção de uma religião oficial”, o Estado “respeitando todos os credos, bem como sua manifestação negativa”. Já no laicismo, “os Estados adotam postura de mera tolerância, ou seja, a religião seria algo negativo, o que claramente não é o que ocorre entre nós” (p. 176). Para demonstrar essa ideia, Mendes refere-se não à religião em geral, mas aponta as relações entre o Estado brasileiro e uma “herança cultural cristã”: a importância do cristianismo para a origem do Estado de direito no Ocidente, os feriados religiosos no calendário civil, a menção a Deus no preâmbulo da CF e nas cédulas de real, a presença de crucifixos em recintos estatais etc. A laicidade, considerando tal contexto, existe para oferecer as condições de uma “livre competição no ‘mercado de ideias religiosas’” (p. 179).

Mendes argumenta que não se pode penalizar alunos que não têm condições de estudar em escolas particulares, boa parte das quais são confessionais. Nas escolas públicas, dá-se “a oportunidade de que famílias e comunidades decidam se, além do conteúdo tradicional, seus filhos também devem aprender os valores da fé que professam – formação igualmente importante ao livre desenvolvimento da personalidade” (p. 185). Quanto a um dos pontos essenciais da LDB, Mendes é mais breve do que Moraes: “Trata-se de exceção constitucional que relativiza e atenua a separação Igreja-Estado e permite o proselitismo religioso.” (p. 187). A ideia de que o ensino religioso seja concebido como “ensino da história das religiões” contém, para ele, o perigo de subscrever o “politicamente correto” em detrimento de liberdades. Mas ele atribui à condição facultativa da disciplina um caráter fundamental, que tanto invalida “o exame da religião como fenômeno social e histórico, já ministrado em outras disciplinas” (p. 191), quanto autoriza o proselitismo para os que optarem pela matrícula no ensino religioso. Veremos como tal condição é decisiva em outros votos.

Três votos que não admitem a tese da Procuradoria o fazem em termos distintos daqueles defendidos por Moraes e Mendes. Os ministros Fachin, Toffoli e Lewandowski produzem argumentos similares ao sustentar a legitimidade do ensino religioso confessional, *entre outras possibilidades*. Ao passo que Fachin não é específico sobre esse ponto, Lewandowski reconhece as alternativas confessional e interconfessional para o ensino religioso. Já Toffoli aprecia a LDB por ter deixado “o

conteúdo das disciplinas de ensino religioso em aberto, para ser definido em parceria com a comunidade, sendo possível as três modalidades de ensino, o confessional, o não confessional e o interconfessional” (p. 223). Ainda que seus votos não tenham se delongado tanto em comparação com os de Moraes e Mendes, a diferença de seus posicionamentos mostra que o resultado poderia ter sido outro, caso outra também fosse a interpelação ao STF. Se a tese fosse “o ensino religioso deve ser confessional”, a considerar o modo como os votos foram sustentados no julgamento da ADI 4439, ela sairia perdedora.

Vale destacar, nos votos de Toffoli e Lewandowski, o modo como enfocam a laicidade. Para o primeiro, o entendimento da laicidade aproxima-se de seus colegas Moraes e Mendes. O Brasil não adota, segundo Toffoli, uma separação absoluta, e a CF prevê “condutas positivas que o Poder Público deve tomar para assegurar a liberdade religiosa” (p. 215) e que expressam valorização da religiosidade. Portanto: “a previsão de ensino religioso nas escolas públicas configura uma atuação positiva do Estado e densifica a relevância que a Constituição conferiu à educação e ao ensino religioso na formação do indivíduo” (p. 215). Como Mendes, ele tem a opinião de que a menção ao ensino católico no texto do Acordo Brasil-Santa Sé é circunstancial e pode se estender a outras religiões. Sua defesa do pluralismo é mais forte do que nos votos anteriores, deixando de entrar em apreciações sobre “heranças cristãs” e levando-o a ver como papel do Estado o alargamento do “ambiente público de modo a abranger as mais diversas cosmovisões, sem discriminação” (p. 222).

Lewandowski postula que

O conceito de laicidade [...] embasa-se no tripé tolerância, igualdade e liberdade religiosa. Trata-se, acima de tudo, de um princípio constitucional voltado à proteção das minorias que, graças à separação entre o Estado e a Igreja, não podem ser obrigadas a submeter-se aos preceitos da religião majoritária (p. 230).

Há, mais adiante, o argumento de que a CF prestigia, “direta ou indiretamente, a multiconfessionalidade e o pluralismo religioso do povo brasileiro” (p. 233). Mas isso não o impede de conceber o ensino religioso como um caso de colaboração entre Estado e religiões no interesse público e de defender, com base em decisão da Corte Europeia, que

[...] a disponibilização do ensino de uma única religião ou o seu ensino de forma predominante, em se tratando da religião professada de forma majoritária num determinado país, não implica proselitismo religioso e não ofende nem o postulado da liberdade religiosa nem o princípio da igualdade (p. 237).

Ainda assim, sua defesa do ensino religioso, mesmo se for no modelo confessional, reivindica bases mais amplas do que aquelas sugeridas por Moraes e Mendes, pois “colabora para a construção de uma cultura de paz e tolerância” (p. 241) e para “fornecer aos alunos o conhecimento necessário à compreensão dos valores e do papel que a religião exerce no mundo” (p. 240).

O voto da ministra Cármen Lúcia, ainda não mencionado, foi decisivo. Como presidente da sessão de julgamento, coube-lhe pronunciar-se ao final, diante do empate entre seus colegas. Seu voto é rápido e apenas oral, e não seria adequado submetê-lo à mesma análise que os votos por escrito dos demais. Ele trata da laicidade, acentuando sua compatibilidade com uma CF que reconhece a existência das religiões em sua dimensão pública. Nega a permissão para o proselitismo ou para a imposição de apenas uma religião. O ponto fundamental, no entanto, vem a seguir:

Mas também não vejo, nos preceitos questionados, proibição de que se permita oferecer facultativamente ensino religioso cujo conteúdo se oriente segundo determinados princípios sem imposição, porque é facultativo; se não tivesse esse conteúdo, não haveria por que se dar a facultatividade (p. 290).

Esse caráter facultativo parece ter sido decisivo no voto da presidente da sessão. Na verdade, ele atravessa os argumentos de todos os votos que se opuseram às razões da Procuradoria. Condição *sine qua non* para Fachin e essencial para Mendes, é o que, segundo Toffoli, permite conciliar o ensino religioso confessional com a laicidade e a liberdade de crença. Lewandowski trata do tema desde o início de sua arguição como a solução do problema e o retoma com conclusões que serão repetidas por Cármen Lúcia: “É claro que, se o ensino religioso referido no art. 210, § 1º, da Carta Política ostentasse sempre o caráter secular,

humanista, filosófico e histórico tal como aventado na inicial, razão não existiria para garantir-se, em nível constitucional, a sua facultatividade” (p. 239-240).

As conclusões a que podemos chegar considerando a defesa da condição facultativa para o ensino religioso são duas. Por um lado, trata-se de uma defesa que não atenta para as dificuldades com que muitas escolas se deparam em respeitar algo que já está nas principais leis que regem o assunto. Há dados que mostram que escolas não encaram o ensino religioso como facultativo ou não planejam atividades alternativas. De maneira mais geral, os juízes aqui agrupados, com exceção de Moraes, não dão atenção às formas de implementação do ensino religioso, nem sequer à questão que envolve o vínculo de docentes autorizados por religiões específicas a um serviço público. Por outro lado, os argumentos que enfatizam a condição facultativa do ensino religioso carregam consigo um paradoxo: fazem a defesa de sua presença no currículo da escola pública com base na sua excepcionalidade. Com isso, a laicidade, que não é atacada por nenhum dos juízes, ganha contornos singulares, como se fosse uma norma que chama atenção por suas exceções.

Sobre a concepção de laicidade defendida por Moraes e Mendes – para quem o ensino religioso deve ser confessional – pode-se ainda dizer que está pautada pela aceitação de uma situação estabelecida. Ou seja, a ideia de que a laicidade desautoriza o Estado de estabelecer um currículo comum para o ensino religioso tem como contrapartida a desconsideração das assimetrias existentes entre as religiões tal como historicamente se constituíram no Brasil. O que cabe ao Estado, na visão dos dois ministros, é abrir as escolas para diferentes religiões transmitirem suas doutrinas, como se essas religiões tivessem as mesmas condições materiais para se fazer presentes, um mesmo entendimento de suas doutrinas e de seu papel na sociedade. Tal diversidade, por sua vez, como veremos em seguida, seria um elemento importante em votos que questionaram a validade do ensino religioso confessional. Em contraste com uma *laicidade de situação*, esses votos defendem uma *laicidade de intervenção*, confiando que um currículo comum poderia reparar as assimetrias existentes.

Julgamento do STF: votos favoráveis ao pedido da ADI

Os cinco votos que declaram sua concordância com o pedido da Procuradoria avançam uma tese que é única e nisso reside uma de suas diferenças com o bloco opositor: ao se posicionarem sobre a constitucionalidade do Acordo Brasil-Santa Sé, todos, sem exceção, desaprovam o ensino religioso em seu modelo confessional. Isso não significa que sejam homogêneos, mas que, em geral, depreendem da laicidade um impedimento – especificamente, à confessionalidade do ensino religioso. Veremos que a dimensão propositiva desse entendimento é menos fácil de distinguir. Começarei com o posicionamento do ministro Barroso, que foi o relator do processo e o primeiro a expressar seu voto.

Para um cientista social, o voto do ministro Barroso apresenta um interesse especial. Ele contém, como uma espécie de contextualização, uma seção intitulada “breve nota sobre a religião no mundo contemporâneo”. Nela, Barroso encampa a narrativa da secularização no Ocidente: “É certo que a modernidade trouxe, efetivamente, a secularização, a laicidade do Estado e a separação entre ciência e fé, com o deslocamento da religião, predominantemente, para o espaço da vida privada”. Mas ele constata, por outro lado, que “o sentimento de religiosidade não arrefeceu” (p. 42). Essa persistência é caracterizada por uma enorme diversidade de expressões religiosas, o que coloca o Estado no papel de formar seus cidadãos no respeito e no conhecimento do pluralismo.

Portanto, Barroso procura traçar um quadro que, ao mesmo tempo, marca o caráter secular da sociedade, inclusive da brasileira, e reconhece a persistência da religião, inclusive em formas difusas e, sobretudo, na sua diversidade. Apesar das aparências, não se trata de um quadro simétrico, pois o autor confere ao Estado um lugar que está acima das religiões. Disso resulta uma noção normativa de secularismo, que, segundo o ministro,

[...] se manifesta na convivência respeitosa entre cosmovisões distintas, sendo que no espaço público deve prevalecer a razão pública [faz-se referência direta a uma obra de John Rawls], vale dizer, valores laicos que possam ser compartilhados por todos e

por cada um, independentemente de suas convicções pessoais privadas (p. 44).

A mesma preeminência estatal reaparece no modo como Barroso considera a previsão constitucional do ensino religioso:

Note-se que a simples presença do ensino religioso em escolas públicas já constitui uma cláusula constitucional de exceção (ou de limitação) ao princípio da laicidade, pelo fato de aproximar, em alguma medida, as ordens estatal e religiosa. Por se tratar de norma originária, deve ela ser interpretada com o mínimo de restrição à ideia de laicidade [...] (p. 50).

Vê-se que o ministro confere centralidade à noção de laicidade, que, como notaremos, articula outros três princípios (separação, neutralidade e liberdade religiosa).

Antes, é importante atentarmos para o modo como Barroso considera os modelos de ensino religioso. Para ele, a confessionalidade cobre não um, mas dois modelos de ensino religioso. Ou seja, há o sentido estrito, em que estudantes têm acesso a um conteúdo compatível com suas próprias religiões ministrado por “professores na qualidade de representantes das confissões religiosas”; e há um sentido ampliado, “interconfessional”, em que as religiões, de acordo com algum “denominador comum”, continuam como parâmetro. Assim: “o ensino interconfessional não perde o caráter confessional, mas apenas amplia o escopo da educação religiosa como resultado de um acordo entre diferentes religiões (em regra, as majoritárias)” (p. 47). Para Barroso, a oposição relevante é entre ensino *de* religião/religiões e ensino *sobre* religiões.

O ministro do STF desenvolve os três princípios articulados pela noção de laicidade de modo a argumentar como cada um deles impede a opção pela confessionalidade no ensino religioso. A separação entre Estado e religiões aplicada à escola veda “a identificação institucional entre o Estado, que oferece o espaço público da sala de aula durante o período letivo, e as confissões, que definem os conteúdos a serem transmitidos” (p. 50) – e é ainda mais desrespeitada quando há o vínculo de docentes credenciados por instituições religiosas como servidores públicos. A neutralidade estatal é rompida no modelo confessional, pois, com este,

haveria o favorecimento de “religiões majoritárias na sociedade brasileira (como as católicas e evangélicas)”, as únicas, segundo Barroso, com “capacidade de credenciar e formar professores suficientes para atender a todas as escolas públicas” (p. 52). Finalmente, nessas condições, a defesa estatal da liberdade religiosa fica igualmente prejudicada, uma vez que se cria “um ambiente escolar incapaz de assegurar a liberdade religiosa dos alunos que professam as crenças não representadas nas aulas” (p. 52). Mesmo sendo facultativo, o ensino religioso, se oferecido no modelo confessional, estimularia uma “sensação de exclusão” (p. 53) em alunos não identificados com as crenças majoritárias.

Baseando-se nesses argumentos, Barroso propõe que a única modalidade compatível com a laicidade é o ensino religioso não confessional. O ministro não se aprofunda na natureza desse modelo, cujo conteúdo deveria, para ele, ser objeto de parâmetros curriculares nacionais definidos pelo Ministério da Educação. Em seu voto, ele se refere a “um ensino neutro e laico sobre religiões” (p. 57). Seu objetivo seria “transmitir, da forma mais neutra e imparcial possível, conhecimentos sobre as diferentes religiões (e, assim, favorecer a tolerância e o respeito mútuo)”, perspectiva que deveria permear “a definição dos conteúdos, práticas docentes e a implementação da disciplina no dia a dia da sala de aula” (p. 58). Quaisquer desvios em relação a essa diretriz são caracterizados por Barroso como um risco de doutrinação.

O voto do ministro Celso de Mello concorda em vários pontos com a argumentação de Barroso. A começar pelo modo como define laicidade, mencionando os mesmos três princípios: separação, neutralidade e respeito à liberdade religiosa. Similarmente, a presença do ensino religioso nas Constituições Federais, desde 1934, é caracterizada como um compromisso, ou uma concessão, considerada a preeminência da laicidade. A liberdade religiosa é também entendida como fundamental, mas para remeter “ao princípio básico que consagra o pluralismo de ideias” (p. 254). Nessa linha, o ministro faz uma defesa do papel do STF na proteção das minorias: “O fato de o Catolicismo constituir, hoje, a religião preponderante no Estado brasileiro não autoriza que se produza, em nosso País, um quadro de submissão de grupos confessionais minoritários à vontade hegemônica da maioria religiosa” (p. 283).

Mello considera então a recusa ao modelo confessional de ensino religioso uma decorrência necessária do respeito à laicidade e da proteção às minorias. Leiamos seu argumento:

[...] a não confessionalidade do ensino religioso na escola pública traduz, sob perspectiva constitucional, fator obstativo da ministração de aulas em conformidade com princípios doutrinários de uma ou de algumas instituições religiosas, assim como proíbe que a escola pública atue como aparelho ideológico ou agente fomentador de determinada confissão religiosa, pois não compete ao Estado, que há de observar estrita neutralidade nesse domínio, exercer atividade de difusão de ideias ou de apoio a crenças religiosas, quaisquer que estas sejam (p. 278).

A ênfase na neutralidade estatal (p. 121) também está presente no breve voto da ministra Rosa Weber, que basicamente ratifica os argumentos do relator.

Os demais votos, dos ministros Fux e Marco Aurélio, têm igualmente essa característica de apontar o que é vedado em obediência a princípios fundamentais, entretanto com um acento na consideração de arranjos e condições concretas. Vejamos o que o segundo argumenta para concordar com o pedido da Procuradoria: “O ensino religioso confessional em escolas públicas abre campo para o estabelecimento de relações indevidas, sob o ângulo da laicidade, entre Estado e religião” (Aurélio, 2017, p. 7). Fica bem caracterizada a relação com o princípio da laicidade, que, para Marco Aurélio, impede “a possibilidade de ter-se servidor público professando, em caráter oficial, determinada corrente religiosa” (Aurélio, 2017, p. 7).

O ministro Fux chega à conclusão semelhante, vendo um problema sério na vinculação de docentes, que são servidores públicos, com aparatos religiosos. Ele se adianta ao argumento que defende o voluntariado como possibilidade para os encargos docentes: “A influência econômica acarretaria um grave desnível das classes ministradas por cada representante religioso, o que poderia converter a escola pública em espaço de proselitismo confessional e ostentação” (p. 143). Ambos os votos apontam o privilégio como uma consequência necessária do modelo confessional, pois, diante da impossibilidade prática de atender à demanda de

um grande número de religiões, as majoritárias seriam beneficiadas. Fux agrega que também as estruturas das religiões são diferentes, não estando elas igualmente preparadas para atuar nas escolas públicas.

Em planos mais abstratos, há diferenças entre os dois votos. Marco Aurélio constrói um argumento que concilia o reconhecimento da “relevância da religiosidade para a sociedade brasileira” com sua caracterização como algo da “esfera privada”: a religião, “embora aspecto relevante da comunidade, digno de tutela na Constituição Federal, desenvolve-se no seio privado, no lar, na intimidade, nas escolas particulares” (Aurélio, 2017, p. 9). Para esse ministro, nas escolas públicas, “espaço promovido pelo Estado para convívio democrático das diversas visões de mundo, deve prevalecer a ampla liberdade de pensamento, sem o direcionamento estatal a qualquer credo” (Aurélio, 2017, p. 9). Nas considerações de Fux: “Ainda que não decorresse da laicidade estatal adotada pelo constituinte, o ensino não confessional realiza de forma mais intensa a liberdade religiosa, a igualdade e a tolerância” (p. 137). O início de seu posicionamento relaciona laicidade e tolerância, bem como frisa a necessidade de se proteger a liberdade e a igualdade religiosas sem o endosso de uma religião específica ou de religiões majoritárias.

Outro ponto comum entre os votos de Fux e de Marco Aurélio é um certo desconcerto relacionado com a condição facultativa da disciplina. O segundo assim comenta:

A previsão constitucional de inserção da disciplina no currículo de instituições oficiais de ensino deve ser entendida a partir da relevância da religiosidade para a sociedade brasileira. É dizer, o Constituinte concluiu importante fomentar esse sentimento nas crianças como aspecto fundamental – mas não imprescindível, porque facultativa a matrícula – na formação das gerações futuras (Aurélio, 2017, p. 7).

Em sentido semelhante, Fux, subscrevendo o questionamento da Procuradoria, nota uma contradição entre o texto da LDB, que considera o ensino religioso parte da “formação básica”, e o texto constitucional: como algo facultativo pode ser basilar? (p. 140).

Por outro lado, não se nota em nenhum dos votos favoráveis ao pedido da ADI uma desvalorização do ensino religioso. Vale novamente

destacar as posições nos votos de Marco Aurélio e de Fux. O primeiro entende que a “disciplina pode abranger a transmissão de conhecimentos gerais sobre ideias, regras e práticas das diversas correntes religiosas, conteúdo ausente nos currículos de História e Filosofia” (Aurélio, 2017, p. 8). Há basicamente um alinhamento com as ideias de Barroso. Já Fux introduz a expressão “autodeterminação religiosa” para defender os propósitos de um ensino religioso na escola pública. Para tanto, ele argumenta, uma criança não pode ser “doutrinada para uma determinada religião”, como pretende o modelo confessional sem dar garantias de que todas as religiões estarão presentes. Ao contrário, essas crianças precisam ter acesso “não apenas à sua, mas às mais diversas manifestações religiosas” (p. 141)⁶. Ele assim completa seu argumento: “A escola deve formar cidadãos livres, capazes de pensar criticamente sobre o mundo à sua volta e sobre a sua própria vida, aptos a realizar as suas próprias escolhas religiosas, de forma consciente e informada” (p. 137).

Apesar de incisivas, essas palavras sobre o papel da escola não tomam muito espaço no conjunto dos votos. No caso daqueles que acompanham a reivindicação da Procuradoria, ganham destaque argumentos que fundamentam a recusa do modelo confessional. Esses argumentos ora acenam para princípios – entre os quais o da laicidade –, ora remetem aos arranjos que envolvem a confessionalidade. Quando se trata de saber qual a proposição de ensino religioso que se contrapõe ao modelo confessional, o cenário é menos nítido. Aqui entramos na própria operação de definição desses modelos, o que vai nos permitir aceder outras dimensões da discussão travada pelos supremos magistrados.

Modelos de ensino religioso, normas e interpretações

Toda a discussão envolta pelo julgamento do STF, incluindo a ADI que o motivou, parte de uma interpelação que se refere a modelos de ensino religioso, opondo o “confessional” a outras possibilidades. Longe de designarem referentes estabilizados, tais termos são eles mes-

⁶ As divergências entre os argumentos de Moraes e de Fux lembram a discussão sobre “dissonância cognitiva” que opõe a reivindicação de uma família e a decisão dos juízes em um caso levado à Corte Suprema do Canadá, apresentado por Pettigrew (2014). A família exigia que duas crianças fossem dispensadas da disciplina “Ética e Cultura Religiosa” implementada nas escolas públicas do Quebec.

mos objeto de uma definição. Circunscrevo nesta seção duas formas pelas quais essa definição acontece. Primeiro, pelo argumento de que o modelo “confessional” estaria estipulado na Constituição Federal de 1988. Isso contribuiria para a legitimação desse modelo indicado do texto do Acordo Brasil-Santa Sé. Segundo, pelo argumento de que o texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional sustentaria o modelo “não confessional”. Nesse caso, o que está em jogo é a definição da “não confessionalidade”. Teremos, assim, a chance de explorar mais alguns aspectos dos votos dos ministros do STF, novamente privilegiando as exposições de Barroso e de Moraes. É também a oportunidade de entabular um diálogo com dois textos de um dos principais debatedores da história do ensino religioso no Brasil (Cunha, 2016, 2018) e com a análise de um pesquisador do direito (Leite, 2014).

A referência à Constituição Federal brasileira é, como se esperaria, uma constante nos votos do julgamento do STF. Enquanto muitos argumentos tratam de apontar os fundamentos constitucionais de princípios como laicidade e liberdade religiosa, o que pretendo discutir é a referência à Constituição vigente, a de 1988, em relação ao modelo de ensino religioso. Em grandes linhas, temos duas posições. De um lado, aquela expressa por Celso de Mello, que enxerga uma descontinuidade entre os textos de 1946 e de 1988. Ao passo que a CF de 1946 estipula que o ensino religioso será “ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno”, a CF de 1988 não apresenta essa especificação (p. 278-279). Apesar disso, o ministro Alexandre de Moraes sustenta que a atual CF manteve “a tradição constitucional brasileira de ensino religioso ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, que, voluntariamente, se inscrever para a disciplina” (p. 88)⁷. Seu argumento é transcrito por outros dois colegas que acompanham seu voto, Mendes e Toffoli. Vejamos como esse argumento se constrói.

Moraes recorre aos registros da elaboração da Constituição de 1988. Constatando que o ensino religioso estava incluído desde as propostas iniciais, o magistrado fixa-se na proposta da Comissão de Sistematização: “O ensino religioso, sem distinção de credo, constituirá disciplina facultativa” (p. 87). Interpretando que esse texto “indicava

⁷ A “tradição constitucional” refere-se ao texto estipulado pela CF de 1934. Assim, Moraes subtrai dessa tradição a CF de 1891, que prescreve o ensino “leigo” nas escolas públicas.

claramente para o ensino de natureza não confessional”, ele o contrasta com a versão definitiva. Considera ainda importante para “a supressão desse caráter não confessional do ensino” (p. 88) a discussão de uma emenda de iniciativa popular que propunha que a “educação religiosa será garantida pelo Estado no ensino de 1º e 2º grau como elemento integrante da oferta curricular, respeitando a pluralidade cultural e a liberdade religiosa” (p. 87). Segundo Moraes, “após debates e votações, os constituintes rejeitaram” tanto o caráter obrigatório da disciplina quanto sua natureza não confessional.

Com base nessa argumentação, Moraes afirma, portanto, que a CF de 1988 sustenta a confessionalidade do ensino religioso. A conclusão semelhante chega o pesquisador Luiz Antônio Cunha (2018) quando revê os mesmos debates da Assembleia Constituinte de 1987-88 e constata um “confessionalismo vitorioso”. É importante mencionar que Cunha buscou participar dos rumos da CF de 1988 como integrante do Fórum da Educação na Constituinte em Defesa do Ensino Público e Gratuito. Sua posição, mantida ao longo dos anos, apoia a ausência da disciplina de ensino religioso nas escolas públicas e foi expressa por meio de uma emenda de iniciativa popular proposta por uma entidade que estipulava o direito ao “ensino público, gratuito e laico”. A leitura de Cunha sobre os debates tem como parâmetro tal diretriz, o que o leva a enfatizar que, em mais de uma ocasião, foram recusadas ou retiradas propostas de supressão do ensino religioso. Para ele, a vitória do confessionalismo é resultado direto da “laicidade derrotada”.

Podemos ainda recorrer ao acompanhamento de Leite (2014, p. 279-297) acerca do trâmite do ensino religioso na Constituinte. Mais detalhado que o de Cunha, esse acompanhamento cobre todos os passos desde as discussões da Subcomissão da Educação, Cultura e Esporte até os debates finais no plenário do Congresso Nacional. Assim, sabemos que, anteriormente à formulação salientada por Moraes, houve uma proposta que mencionava explicitamente o “ensino confessional” e não foi aceita. Também após o texto que resulta da Comissão de Sistematização, o qual se tornará o parágrafo primeiro do art. 210 da CF de 1988, houve uma emenda que fazia menção à “confissão dos pais ou alunos” – portanto entendendo que isso não estava devidamente

estipulado até então. Observando todo o trâmite, percebe-se que a previsão do ensino religioso resistiu tanto a iniciativas pela sua supressão quanto a propostas que o indicavam como “parte da educação integral” ou como não facultativo.

Tais pontos também são admitidos por Moraes e Cunha, que, como vimos, partem de entendimentos bem distintos sobre o tema. Mas Leite permite avançar que os constituintes não foram conclusivos sobre o modelo que o ensino religioso deveria assumir (2014, p. 279), possibilitando uma interpretação alternativa às duas anteriores. Moraes ignora as tentativas de inserir no texto constitucional referências explícitas ao modelo confessional. Cunha, ao proclamar a derrota da laicidade, não aprofunda uma análise das diversas concepções dessa categoria. Com base em Leite, podemos perceber que a categoria “laicidade” não foi objeto de contestação ao longo da Constituinte. Ou seja, naquele momento, assim como no julgamento de 2017, o que estava em jogo eram os seus distintos entendimentos.

Passemos agora ao segundo item desta seção, relacionado aos comentários do ministro Barroso à LDB. Em seu voto, Barroso enfatiza a mudança que houve na LDB no artigo referente ao ensino religioso. O texto original, de 1996, apontava duas formas possíveis para a oferta do ensino religioso, incluindo a modalidade confessional. O magistrado, em vista dos argumentos já expostos, questiona a legalidade dessa provisão, mesmo que ela se fizesse “sem ônus aos cofres públicos”. O que chama de “equivoco” foi reparado com uma lei de 1997, que deu à LDB a forma ainda vigente. Suas conclusões:

O propósito da nova redação foi eliminar o ensino confessional e a contrapartida foi permitir que os professores do ensino religioso fossem remunerados pelos cofres públicos [...]. Houve uma primeira versão do art. 33 que foi superada por esta nova versão do art. 33, que, a meu ver, de maneira explícita, elimina o ensino religioso confessional em escolas públicas (p. 26).

Pensando em melhor fundamentar seu argumento, Barroso recuperou as origens da lei que provocou a alteração do art. 33 (p. 47-48). Como o magistrado aponta, ela surge de três projetos de lei, um dos quais tem um trecho de sua exposição de motivos transcrita no

relatório. Se seguirmos a pista deixada pelo juiz, é possível chegar a constatações algo distintas das suas. Barroso tem razão ao constatar que se buscava, naquela modificação da LDB original, uma alternativa ao ensino religioso confessional. Entretanto, se observamos exatamente os motivos que sustentam essa alternativa, encontraremos indicações que são diferentes daquilo que o juiz defende, ou seja, o ensino religioso não confessional como a transmissão de conhecimentos *sobre* as diferentes religiões. O que pretendo demonstrar é que a construção de alternativas ao modelo confessional segue em mais de uma direção.

Dos três projetos de lei que levaram à modificação da LDB, cabe destacar o que derivou de iniciativa do Poder Executivo (PL nº 3.043/1997), demonstrando o empenho do governo federal para aquela modificação. Em suas justificativas, lemos:

O respeito à pluralidade religiosa, assim como ao princípio básico da separação entre Estado e Igreja, impõe que o ensino religioso na escola pública seja tratado menos como “ensino de uma religião” ou “o ensino das religiões” e mais como o ensino de conceitos que ajudam a criança e o jovem adolescente a compreender a importância de abraçar uma religião [...].

Vê-se que, nesse caso, a alternativa ao confessional não remete a um conteúdo “sobre as religiões”, mas sugere caminhos para aderir a alguma delas. O texto continua: “[...] como forma de encontrar respostas para indagações que formam parte indissociável do ‘vir a ser’ de qualquer indivíduo, ser humano que se defronta e cada vez mais se defrontará com perplexidades presentes no cotidiano de sua vida”. O termo que aparece para rotular a proposta defendida é “ensino religioso ecumênico”⁸.

Na verdade, o que veio a ser tornar a Lei nº 9.475/1997 não foi nenhum dos três projetos iniciais, mas um substitutivo que, no entanto, recorre a justificativas de teor semelhante às que acabamos de ver. Destaco o seguinte trecho:

Dessa forma, pela primeira vez no Brasil se criam oportunidades de sistematizar o ensino religioso como disciplina escolar

⁸ Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD05JUN1997.pdf>. Acesso em: 22 out. 2021, p. 14928.

que não seja doutrinação religiosa nem se confunda com o ensino de uma ou mais religiões. Tem como objeto a compreensão da busca do transcendente e do sentido da vida, que dão critérios e segurança ao exercício responsável de valores universais, base da cidadania. Esse processo antecede qualquer opção por uma religião⁹.

Ao mesmo tempo que se recusam a catequese e o proselitismo, afirma-se uma concepção que encontra na religião algo fundamental e básico ao ser humano.

É possível perceber afinidades entre essa concepção e aquela que embasa as propostas pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER). Constituído exatamente no bojo de iniciativas que buscavam implementar o ensino religioso após a Constituição de 1988, o FONAPER foi o legado de reflexões e ações de setores do catolicismo e do protestantismo histórico que discordavam de um modelo confessional. Entretanto, sua alternativa, como demonstra Pauly (2004), depende de noções que tomam a religião como algo básico e fundamental para o ser humano (inatismo) e que colocam “o transcendente” como aspecto definidor do gênero religioso e comum a todas as suas espécies. O FONAPER defende também a existência de uma licenciatura específica para a habilitação de docentes de ensino religioso, configurando, segundo Cunha (2016, p. 270), “via indireta mas eficaz, posto que dissimulada, da ação das instituições religiosas nas redes públicas de ensino”¹⁰.

O ponto que tenciono frisar é que, nas motivações das propostas que levaram à alteração da LDB em 1997, residem argumentos que não correspondem categoricamente ao “ensino neutro e laico sobre religiões” defendido pelo ministro Barroso. Visto por essa ótica, o julgamento de 2017 apresenta outra dimensão além da decisão acerca da constitucionalidade do ensino religioso confessional. A derrota da posição defendida por Barroso representou também a derrota de uma definição do que seria o ensino religioso não confessional. Lembremos que, para o magistrado, confessionalidade e interconfessionalidade seriam variantes de um mesmo modelo, por oposição ao qual se institui o modelo não confessional.

9 Disponível em: <https://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD18JUN1997.pdf>. Acesso em: 22 out. 2021, p. 16518.

10 Sobre o FONAPER, cf. também Giumbelli e Carneiro (2006).

A decisão contrária aos argumentos do relator significou deixar em aberto a definição do que seria a alternativa ao modelo confessional. Como acabamos de ver, havia outra(s) em jogo.

As coisas são ainda mais complicadas. Pois a aparente nitidez da posição do próprio ministro Barroso é borrada quando ele se refere, em seu relatório, ao FONAPER. Um representante da entidade participou da audiência pública promovida pelo STF. Barroso caracteriza sua posição como “não confessional” (p. 14) – o que é contrariado por Cunha (2016, p. 270), que prefere perfilar o FONAPER do lado do “inter-confessionalismo”. Uma segunda referência ao FONAPER no relatório de Barroso nota que a entidade “elaborou documento não oficial em que estipulou parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso” (p. 65). A existência de uma norma dessa natureza está entre as propostas do magistrado visando dar diretrizes mais uniformes para a disciplina. Pode-se ainda citar o voto do ministro Marco Aurélio (2017, p. 8), favorável ao pedido da Procuradoria, mas impregnado de vocabulário que o aproxima das concepções do FONAPER:

Implementar o ensino religioso nesses termos significa cultivar, se assim quiser o aluno, o sentimento de religiosidade e ligação com o aspecto transcendental da experiência humana, inclusive como forma de promoção do autoconhecimento, sem vincular o Estado a crenças específicas.

Em suma, ao se discutir a variedade de modelos de ensino religioso, percebemos que essa variedade acolhe múltiplas possibilidades de categorização e de organização. Tal multiplicidade aparece também nas distintas formas de apresentar os resultados da audiência pública vinculada ao julgamento do STF. Montero e Girardi (2019), cobrindo a totalidade dos posicionamentos, chegam à seguinte classificação: cinco a favor do modelo confessional, dezoito a favor do modelo não confessional, sete contrários à existência do ensino religioso e um indiferente. Cunha (2016) contempla um universo parcial, apontando três posições a favor do modelo confessional, quatro a favor do não confessional, oito contrárias ao ensino religioso. Barroso (p. 14), igualmente em contagem parcial, anota: 23 posicionamentos a favor do modelo

não confessional e 4 a favor do confessional. Ao lado do desencontro dos números, há algo mais importante: a variedade de definições sobre os modelos de ensino religioso.

Comentários finais

É preciso lembrar que o debate circunscrito pelo julgamento do Supremo Tribunal Federal consiste em uma dimensão diminuta das realidades que correspondem ao ensino religioso em escolas públicas no Brasil. A decisão legitima o modelo confessional, mas não proíbe que continuem a ser normatizados e implementados outros modelos. Em sentido estrito, conforme o entendimento de Moraes e Mendes, o modelo confessional foi adotado em poucos casos (Giumbelli, 2008). Além disso, nas escolas e suas salas de aula, é comum que os modelos estabelecidos em normas não tenham o esperado cumprimento. Por exemplo, no Rio de Janeiro, cuja lei segue o modelo confessional, em poucas escolas ele é implementado (Souza; Castro, 2021). Já em São Paulo, onde o modelo vigente se inclina para o não confessional tal como o define Barroso, as religiões afro-brasileiras não são tratadas em condições de igualdade com as cristãs (Santos, 2016). No Rio Grande do Sul, onde o modelo se intitula “supraconfessional” (Giumbelli, 2011b), estudos mostram que, nas salas de aula, muitas vezes o assunto contorna qualquer conteúdo sobre religião.

Pode-se também colocar em perspectiva o debate brasileiro com referências a outros contextos. O livro organizado por Willaime (2005) apresenta uma Europa na qual convivem modelos confessionais e não confessionais. Apesar disso, o autor observa uma tendência geral em direção a cursos de ciências da religião (Willaime, 2005, p. 21). Em livro mais recente (Willaime, 2014, p. 19), o mesmo autor sugere que aumentam os questionamentos dirigidos aos modelos confessionais, embora sem a produção de um modelo alternativo homogêneo. O caso da França é ilustrativo da complexidade da situação. Por um lado, há um sistema dominante em que o “estudo dos fatos religiosos” não está reservado a uma disciplina específica – mas distribuído no currículo de cursos como história, letras e geografia – e em que se incrementam as

formas de “ensino da laicidade”. Por outro lado, por razões históricas, alguns territórios estão sujeitos a um regime que adota o ensino religioso confessional (católico, protestante e judeu), cuja compatibilidade com a laicidade é sustentada (Willaime, 2005, p. 14).

As considerações de um desses livros (Willaime, 2005, p. 9-15), voltadas para a construção de uma abordagem comparativa, podem nos servir de guia para alguns comentários finais que retomam pontos analisados no julgamento do STF brasileiro. O primeiro de três itens diz respeito ao “peso das identidades nacionais”. No panorama europeu, esse peso expressa-se pela fusão entre cultura nacional e religião majoritária, o que frequentemente serve de fundamento para modelos confessionais de ensino religioso. Vimos como a discussão sobre maiorias e minorias religiosas permeia o debate entre os juízes brasileiros. Tal debate precisa ser contextualizado por um quadro com as seguintes características: 1) uma maioria católica em descenso, mas cujos porta-vozes reivindicam uma relação privilegiada com a formação nacional; 2) uma minoria evangélica em ascensão, mas sem instâncias de representação centralizada; 3) as religiões afro-brasileiras e o espiritismo, cujo número de adeptos declarados é pequeno, mas com uma presença cultural significativa.

Esse quadro brasileiro contemporâneo complexifica a referência a maiorias e minorias religiosas e sua articulação com quaisquer modelos e arranjos de ensino religioso. É preciso notar que o Acordo Brasil-Santa Sé, por meio do qual se tentou validar o modelo confessional de ensino religioso, é resultado menos de uma hegemonia estabelecida do catolicismo e mais de uma reação diante de transformações no panorama religioso brasileiro. A hegemonia católica deixou de ser controversa. Um dos sinais disso é o avanço evangélico e sua reivindicação de protagonismo na afirmação de um “Brasil cristão”. No entanto, na questão do ensino religioso, os evangélicos mostram-se divididos entre várias posições, desde a mais tradicional, que se opõe a qualquer modalidade, até a mais recente, que apoia ou adere a um modelo confessional. Já as religiões afro-brasileiras e o espiritismo – se é que podemos juntá-las – se deparam com o tema do ensino religioso por outras bases, pois envolvem concepções de religião e estruturas organizativas que dificultam sua disposição “ao lado” das confissões católica e evangélicas.

O segundo item diz respeito às relações entre público e privado, que remete, segundo Willaime (2005, p. 13), aos “papéis respectivos do Estado, das famílias e das instâncias religiosas”. Observamos como o debate acerca do ensino religioso confessional no STF mobiliza exatamente uma discussão sobre tais papéis. No modelo confessional, tal como defendido pelo ministro Moraes, tanto as famílias quanto as instituições religiosas possuem um lugar importante e definidor. Isso é criticado diretamente pelo ministro Barroso em um comentário ao voto proferido pelo ministro Mendes: “A discussão aqui é se o espaço público pode ser apropriado, privadamente, por uma religião para doutrinar crianças. E eu penso que não” (p. 210). Por outro lado, como vimos, não há precisão em relação às condições para o estabelecimento de uma concepção de ensino religioso destinada a transmitir conhecimento sobre as religiões, que ainda está à mercê de críticas que a tomam por uma imposição estatal.

O terceiro item é exatamente “a questão da laicidade”, que o autor define pelo respeito aos seguintes princípios: neutralidade, liberdade de consciência e não discriminação (Willaime, 2005, p. 13). A questão é que o debate entre os juízes do STF brasileiro envolve uma controvérsia sobre esses três princípios e outros mais, como o pluralismo e a relação entre direitos e deveres. Alguns posicionamentos sustentam que o modelo confessional é o que melhor obedece à neutralidade estatal e que o ensino religioso precisa ser concebido como um direito; assim ficam supostamente respeitadas a liberdade de consciência e a diversidade religiosa. Outros posicionamentos defendem que o modelo confessional, ao dar curso à presença das religiões na escola, fere a neutralidade do Estado e frustra o seu dever de preparar os estudantes para o pluralismo ou para a “autodeterminação religiosa” que expressaria uma consciência livre; além disso, privilegia os grupos majoritários, levando à discriminação de pessoas vinculadas aos demais.

Sendo apropriada tal descrição dos debates em cena no julgamento do STF (com a observação de que se trata de uma simplificação de divergências ainda mais detalhadas), penso que ela se adequa à abordagem da laicidade que nomeei como nominalista e minimalista. De acordo com essa abordagem, não há necessidade de atribuir à laicidade uma definição

substantiva, ainda que ela fosse bastante flexível para abarcar aplicações muito variadas. Com base no material oferecido pelos votos dos juízes do STF, no qual a laicidade figura, desde o início, como uma questão central, busquei exatamente destacar os diversos entendimentos a que essa categoria está sujeita, sugerindo uma oposição entre laicidade de situação e laicidade de intervenção. Articulada ao tema do ensino religioso em escolas públicas, tais entendimentos, longe de apontarem para soluções equivalentes, remetem para arranjos ao qual correspondem configurações distintas de relações entre Estado, religiões e sociedade. Isso já seria razão suficiente para continuarmos a insistir na discussão sobre o tema, com o bem-vindo auxílio de pesquisas e visadas comparativas.

Tal discussão deve levar em conta um dado que interfere no quadro que serviu de ponto de partida para o julgamento do STF. Ao final do mesmo ano de 2017, o ensino religioso foi incluído na Base Nacional Curricular Comum (BNCC), documento que define os parâmetros para os conteúdos escolares. Isso significa que passaram a existir diretrizes nacionais para o conteúdo curricular do ensino religioso (Gonzalez; Dias, 2022). Ou seja, se as posições que defendiam essa ideia – em especial a do ministro Barroso – saíram perdedoras no julgamento do STF, outras forças sociais foram capazes de torná-la vitoriosa no âmbito do Conselho Nacional de Educação. Longe de sacramentarem a natureza do ensino religioso em escolas públicas no Brasil, essas definições formam mais um capítulo de uma história de controvérsias que envolvem, entre outros princípios, a laicidade.

Referências bibliográficas

AURÉLIO, Marco. Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439 – Distrito Federal. (Voto), 2017. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/voto-marco-aurelio-ensino-religioso.pdf>. Acesso em: 28 out. 2019.

BALDISSERI, Lorenzo; MARTINS FILHO, Ives Gandra (coord.). *Acordo Brasil-Santa Sé comentado*. São Paulo: LTtr, 2012.

BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. Laicidade em disputa: um estudo a partir da aprovação do Ensino Religioso Confessional no STF. *Revista Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 88-112, 2020.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 18 mar. 2023.

BRASIL. *Projeto de lei nº 3.043, de 1997*. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD05JUN1997.pdf>. Acesso em: 22 out. 2021.

BRASIL. *Projeto de lei nº 2.757, de 1997*. Voto do relator. Disponível em: <https://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD18JUN1997.pdf>. Acesso em: 22 out. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439 – Distrito Federal*. Ensino religioso nas escolas públicas. Conteúdo confessional e matrícula facultativa. Respeito ao binômio *laicidade do Estado/liberdade religiosa*. Igualdade de acesso e tratamento a todas as confissões religiosas. Conformidade com art. 210, § 1º, do texto constitucional. Constitucionalidade do artigo 33, caput e §§ 1º e 2º, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e do Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil promulgado pelo Decreto 7.107/2010. Ação direta julgada improcedente. Relator: Min. Roberto Barroso, 27 de setembro de 2017. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=15085915>. Acesso em: 28 out. 2019.

CUNHA, Luiz Antônio. A entronização do ensino religioso na Base Nacional Curricular Comum. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 37, n. 134, p. 266-284, 2016.

CUNHA, Luiz Antônio. Educação laica na Constituinte: uma avaliação retrospectiva. *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 12, n. 24, p. 481-494, 2018.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino religioso em escolas públicas no Brasil: notas de pesquisa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 14, p. 69-87, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. O acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 14, p. 119-143, 2011a.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino religioso e assistência religiosa no Rio Grande do Sul: quadros exploratórios. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 259-283, 2011b.

GIUMBELLI, Emerson. O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica. In: *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. p. 209-230.

GIUMBELLI, Emerson; CARNEIRO, Sandra de Sá. Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro. *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 155-177, 2006.

GONZALEZ, Keila Patricia; DIAS, Romualdo. O ensino religioso na BNCC: o estudo do fenômeno religioso na escola pública brasileira. *Revista Temas em Educação*, João Pessoa, v. 31, n. 1, p. 193-212, 2022.

LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e religião: a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014.

LOPES, Lilian de Almeida Bastos. Constituição, ensino religioso em escolas públicas e ADI 4439. *Revista Intervenção, Estado e Sociedade*, Ourinhos, SP, v. 4, n. 1, p. 299-304, 2018.

MONTERO, Paula; GIRARDI, Dirceu. Religião e laicidade no STF: as figurações do secular no debate brasileiro sobre o ensino religioso público. *REVER*, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 349-366, 2019.

PAULY, Evaldo Luis. O dilema epistemológico do ensino religioso. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 172-212, 2004.

PETTIGREW, Jacques. Le programme Éthique et culture religieuse et le jugement de la Cour suprême du Canada dans l'affaire S. L. c. la Commission scolaire des Chênes. In: WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école*. Réponses européennes et québécoises. Paris: Riveneuve, 2014. p. 223-237.

SANTOS, Milton Silva dos. *Religião e demanda: o fenômeno religioso em escolas públicas*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

SOUZA, Evelin Christine Fonseca de; CASTRO, Marcela Moraes de. Two decades of confessional religious education in Rio de Janeiro: What is the “belief” in dispute in state public school policy? *Education Policy Analysis Archives*, v. 29, n. 173, p. 1-22, 2021.

WILLAIME, Jean-Paul. Introduction. In: WILLAIME, Jean-Paul; MATHIEU, Séverine (dir.). *Des maîtres et des dieux: écoles et religions en Europe*. Paris: Belin, 2005. p. 7-21.

WILLAIME, Jean-Paul. Comparer l'incomparable? In: WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école: Réponses européennes et québécoises*. Paris: Riveneuve, 2014. p. 7-27.

ENSINO RELIGIOSO E EDUCAÇÃO MORAL: UMA LAICIDADE EXPERIMENTAL¹

Eduardo Dullo
João Vítor Gavioli

A Primeira República (1889-1930), foco temporal deste texto, é usualmente relegada ao esquecimento, como se a formação da nação tivesse seu início apenas na década de 1930, durante o período Vargas. Por muito tempo, esse período foi nomeado pela literatura como “República Velha”, indicando algo que deveria ser deixado para trás. Este viés histórico é também reproduzido por parte significativa da literatura que se dedica ao tema da laicidade, produzindo um curioso hiato temporal nos estudos sobre o tema no Brasil. Fala-se, recorrentemente e com muita qualidade, da transição da monarquia para a república em fins do século XIX para discutir o término do regime do padroado e, na sequência, discute-se as transformações ocorridas a partir da década de 1930, quando a Igreja Católica conseguiu mais acesso e aceitação entre os políticos no governo do Estado, além das atuações da Liga Eleitoral Católica, o retorno do ensino religioso e a instalação do Cristo Redentor no Rio de Janeiro em 1931 (p.ex., Cecchetti, 2016; Cecchetti; Santos, 2022; Giumbelli, 2008a). Esse hiato de pesquisas sobre as quatro décadas desse período levou a uma interpretação equivocada sobre a Primeira República, em que prevaleceu a percepção de ruptura radical entre Estado e Igreja Católica, chamada por alguns de “laicismo”.

Uma exceção na literatura é o trabalho de Leite (2011), que se contrapõe à interpretação desse “laicismo” na Primeira República. Entretanto, sua interpretação caminha na direção oposta, de sugerir que não há uma significativa distinção nesse período em relação ao que é estabelecido pela Constituição de 1934 sob Vargas, concluindo que “o que se verifica é que, na prática, a República brasileira conheceu apenas um modelo de laicidade. [...] [O] que se impôs na realidade foi um modelo de cooperação e proximidade entre Estado e religião, com o previsível destaque à religião majoritária” (Leite, 2011, p. 51). O presente capítulo

¹ Este trabalho é parte da pesquisa financiada com a Bolsa em Produtividade em Pesquisa do CNPq (2021-2024), recebida por Eduardo Dullo.

lo tem por objetivo dar mais um passo para suprir essa lacuna, porém discordando tanto das interpretações do laicismo de ruptura radical quanto do modelo único de laicidade. A perspectiva aqui adotada é a de uma genealogia da formação do secular (Asad, 2021; Dullo, 2012, 2013), capaz de atentar para as ambivalências, contradições, instabilidades e disputas políticas próprias das dinâmicas sócio-históricas que dotam cada cenário de uma particularidade. O argumento mais amplo sugerido aqui, seguindo as perspectivas genealógicas (Foucault, 1979), é o de que tais dinâmicas não configuram uma fundação de modelo único, uma matriz de laicidade que será reproduzida e reiterada desde a Primeira República, e, sim, que podemos ver uma disputa e invenção de matrizes que, entretanto, não se estabilizaram no longo prazo – o que pode ser pensado como um dos efeitos da ruptura institucional ocorrida em 1930. Assim, sugerimos que a Primeira República é caracterizada pela experimentação acerca da laicidade, ou melhor, uma *laicidade experimental*².

A excelente literatura sociológica e antropológica brasileira sobre a laicidade (Camurça, 2017; Giumbelli, 2008b, 2013; Mariano, 2011; Montero, 2015; 2018; Oro, 2011, 2023) permanece presa a este viés temporal, enfatizando o tempo presente sem uma perspectiva histórica que observe um momento de intensa experimentação social, com uma fértil imaginação de futuro para um país que havia se tornado uma República laica e ainda buscava meios para tornar socialmente efetiva no cotidiano essa realidade. Por essa razão, consideramos o aspecto mais fascinante do material que trabalharemos neste texto o de sua imaginação e experimentação, sobretudo de coisas que não vieram a ser ou que não se concretizaram no longo prazo como projetado, abrindo novos olhares para as transformações da laicidade no decorrer da história.

Nessa direção, sugerimos que um foco de pesquisa na laicidade nos leva além das relações entre Igreja(s) e Estado, isto é, que trabalhar com

2 Se Leite (2011) argumenta que o “ensino leigo” não era realidade em diversos estados (como Rio Grande do Sul e Minas Gerais), cabe lembrar que os estados tinham suas próprias constituições nesse período e que mesmo esses casos eram resultados de ambivalências e experimentações locais. A carta citada pelo autor acerca do ensino religioso no RS é bastante elucidativa dessa dinâmica, na medida em que o ensino religioso foi implementado para evitar a evasão dos jovens da escola pública laica para escolas católicas, nas quais recebiam a almejada formação para a comunhão. Já a situação em MG era resultante da articulação dos intelectuais católicos cariocas e mineiros presentes na Associação Brasileira de Educação (ABE) e foi acompanhada em detalhes por Fernando de Azevedo, tanto no Congresso da ABE quanto ao manter em sua pasta (Acervo IEB/USP) recortes de jornais acerca do debate e da decisão, agindo, como veremos, para impedir esse evento no Distrito Federal.

as controvérsias sobre a pertinência do ensino religioso nas escolas públicas laicas por ocasião da Reforma Fernando de Azevedo no Distrito Federal (na época, o Rio de Janeiro) dos anos 1927 a 1930 envolve falar dos anseios e projetos de nação, das tentativas de consolidar um “povo” para o Brasil (A Reforma [...], 1927; O Ensino [...], 1928; O Novo [...], 1928; Wurth, 1928). Em outras palavras, podemos notar que há um problema recorrente no debate público sobre a laicidade brasileira: à separação formal entre Igreja(s) e Estado corresponde um cotidiano em que a experiência vivida e a subjetividade da população é marcada pela religiosidade. O questionamento entre qual relação deveria existir entre Estado e sociedade civil é, portanto, central. Porém, no contexto da Primeira República, essa sociedade civil era percebida como muito menos plural do que no século XXI. A disputa é pela manutenção ou pela derrocada de uma *hegemonia* católica, que silenciava vozes dissidentes e plurais, como as de religiões afro-brasileiras ou ateias. Assim, estamos debatendo não apenas o conceito de laicidade, e, sim, o que Talal Asad chamou de “secularismo”, um *projeto* sociopolítico composto de ideias específicas sobre o papel e o lugar da religião na modernidade. Esse projeto da Primeira República, argumentamos, traz a marca de uma primeira formação: modernidade, *nation-building*, democracia e laicidade eram temas que estavam na ordem do dia, mas que não estavam minimamente estabilizados em seus contornos e fundamentos. Neste texto, discutiremos a pretensão desse projeto em formar a sociedade civil brasileira em sua secularidade³.

O presente capítulo está estruturado para seguir uma das controvérsias públicas⁴ relacionadas à educação: a do ensino da moralidade necessária para formar a população desejada para a nação. Essa controvérsia pode ser encontrada no material histórico arquivado no Acervo Fernando de Azevedo do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP)⁵, que contempla dez álbuns de recortes

3 Um aspecto central do projeto moderno de formação da nação envolveu a dimensão biológica, em termos raciais, eugênicos e higiênicos (Seyferth, 2020). Não adentraremos esse tópico neste momento, mas é importante salientar sua centralidade, pois desde a concepção arquitetural dos prédios para as escolas, passando pela inserção dos esportes, ensino de higiene bucal e educação sexual, tudo demonstra um verdadeiro complexo projetado como forma de governo biopolítica de população (Foucault, 2023).

4 Para uma proposição sobre o estudo com base em controvérsias públicas, cf. Montero (2015) e Dullo (2015).

5 A consulta a esse material somente pode ser feita no local, mas é possível pesquisar a catalogação no site disponível em: <https://www.ieb.usp.br/acervo/>. Acesso em: 1º abr. 2023.

dos jornais dos anos 1927 a 1929, com um total de 8.329 matérias de jornal. Esses álbuns foram montados pelo próprio Fernando de Azevedo, reunindo todas as matérias que se relacionavam com a reforma educacional em andamento sob sua coordenação⁶. Após cuidadosa leitura desse material jornalístico e de outros inúmeros documentos do Acervo Fernando de Azevedo (como correspondências, manuscritos e outros – o acervo comporta mais de 17 mil documentos), identificamos o desenvolvimento dessa controvérsia pública com um desfecho inesperado e ainda não apresentado pela literatura especializada.

Aqueles que promoviam a Reforma na educação, como o Diretor da Instrução Pública, Fernando de Azevedo, e que eram identificados como parte de um grupo de intelectuais associados aos ideários liberais, julgavam que o ensino da moral era o da moralidade do progresso, do civismo e da ciência (cf. Carvalho, 1998). Aqueles que almejavam uma nação católica consideravam que essa moral deveria ser transmitida pelo ensino religioso confessional (católico) nas escolas públicas (Ensino [...], 1929). Essa separação, entretanto, é muito mais ambígua, pois os agentes católicos com frequência adotavam as palavras e pautas de seus adversários e as preenchiam com seus valores (Kalenda, 2021, p. 211-217)⁷. Veremos, portanto, que, diante das pressões dos católicos para que o ensino religioso fosse estabelecido, os reformadores precisaram intervir tanto no debate público quanto nas mais altas esferas decisórias e terminaram por concluir o embate com uma “solução de compromisso”: a educação moral das crianças tendo como arcabouço o então recente escotismo, visto por reformadores como não religioso e por católicos como uma transmissão dos valores cristãos. Com isso, nosso argumento é o de que nesta laicidade experimental, justamente por não existir uma matriz estabilizada, uma mesma prática social pode ser interpretada por ambos os lados como adequada aos seus projetos morais.

6 Ainda que seja relevante em termos metodológicos questionarmos a autoria da fabricação dos acervos históricos e as interferências políticas que daí possam advir, ressalto que este não é o objetivo deste texto, cujos autores estão cientes desse problema.

7 Kalenda (2021) demonstra como, nos jornais católicos dos anos 1920, se formulou essa estratégia de cooptação das palavras e pautas, sobretudo ao conceberem um “feminismo católico” e uma “revolução católica” que reforçavam as posições tradicionais da mulher e a harmonia social hierárquica entre pobres e ricos. Para a posição do Pe. Leonel Franca, SJ, sobre o manifesto educacional dos Escolanovistas, cf. (Franca, 1954a). Para o desenvolvimento das ações de leigos católicos e sua relação com a modernidade, cf. Portantiolo Maia e Pinto Sales (2019).

A Reforma no Distrito Federal (RJ): educacional e moral

O “estrangeiro” paulista, como Fernando de Azevedo (1894-1974) foi chamado por setores cariocas quando nomeado Diretor da Instrução Pública do Distrito Federal (Rio de Janeiro), assumiu com o compromisso e a intenção de realizar uma grande reforma no sistema educacional. Sua posição, bem como total autonomia e liberdade política, foi assegurada pelo prefeito Antonio Prado Jr. e em muitas vezes cobrada pelo Diretor para que permanecesse no cargo. Após um recenseamento da situação escolar, um procedimento inovador naquele momento em que o país não realizava ainda as pesquisas censitárias, Fernando de Azevedo encaminhou seu projeto de reforma. O cenário era marcado por uma intensa inspiração na educação moderna promovida em países europeus (como França, Inglaterra, Alemanha) e nos Estados Unidos da América, que era contrabalançada por fortes convicções, pertencimentos e alianças locais. O próprio Fernando de Azevedo era descrito como marcado pela sua formação humanística clássica greco-romana que não descuidava do corpo para trabalhar a mente (Grieco, 1927), embora não fosse enfatizado que boa parte de sua erudição havia sido formada nos bancos escolares jesuíticos (tanto no Colégio quanto ao adentrar a Companhia de Jesus como noviço, na qual permaneceu por cinco anos).

Diferentes parcelas da população colocaram-se como atores fundamentais do debate, ainda que a participação na controvérsia pública, ocorrida nos jornais da época, estivesse disponível apenas para uma minoritária elite alfabetizada e intelectualizada – e majoritariamente masculina. Os dois principais atores coletivos na cena pública foram a Igreja Católica, que se manifestava por meio de intelectuais leigos, como os pertencentes ao Centro Dom Vital – Jackson de Figueiredo falece em 1928, e Alceu Amoroso Lima assume a direção nesse ano, durante os debates da Reforma (Arduini, 2015) –, e o grupo dos intelectuais liberais ao redor de Fernando de Azevedo, que passou a encabeçar o movimento da Escola Nova, sendo o principal redator do Manifesto dos Pioneiros em 1932 (Nagle, 2009; Vidal, 1994). Sendo estes últimos os propositores da mudança, ao ocupar formalmente posições no Estado,

coube à primeira o papel de reação e de contenção dessas mudanças, com vistas a não perder a posição de responsável pela formação das almas da população. Assim, durante todo o processo de aplicação dos novos métodos educacionais pela Diretoria de Instrução Pública do DF (e mesmo nos anos posteriores, já na década de 1930 com o governo de Getúlio Vargas), a Igreja, por meio de representantes oficiais (como sacerdotes) e de intelectuais leigos, se colocou como oposição central nos debates, refletindo sobre suas diferentes formas de atuação moral e educacional. Entretanto, as posições e os fóruns de debate não estavam segregados. A Associação Brasileira de Educação (ABE), por exemplo, congregava as mais diversas posições, o que resultava em embates e argumentações também nos seus Congressos anuais (Carvalho, 1998; cf. Azevedo, 1971, p. 98-99, para sua própria nomeação dos intelectuais aliados a ele). O primeiro desses Congressos ocorreu em 1927, em Curitiba; o segundo em Belo Horizonte, em 1928 (quando o governador de MG anunciou o retorno do ensino religioso no estado); e o terceiro em São Paulo, em 1929. Personagens como Everardo Backheuser, que colaborava regularmente para a Revista *A Ordem*, do Centro Dom Vital, eram assíduos no embate da ABE e, durante parte significativa dessa controvérsia, era o presidente da Associação dos Professores Católicos do Estado do Rio de Janeiro (Jardim, 1929)⁸.

Desde o início, a implementação do projeto proposto enfrentou dificuldades que demandavam uma transformação da mentalidade e da moralidade pública. Como afirmou Azevedo (1971, p. 100):

Eu me havia proposto modificações radicais de estrutura, de mentalidade e de métodos e técnicas de ensino. Para alcançar êsses objetivos, tinha de forçosamente começar pela reorganização da escola destinada à formação de professores. Era preciso atacar a questão pela raiz. E sob todos os aspectos. Materiais, estruturais e pedagógicos.

Sua luta pela “moralização” do ensino começou, portanto, pela moralização do trabalho dos professores, sobretudo do turno da noite, que “não ensinavam em geral coisa alguma, e, – o que é pior e mais escandaloso, – não poucos só compareciam às aulas (quando compareciam),

⁸ Álbum 5, matéria 496.

para ler jornais, sentados e com os pés sôbre a mesa, enquanto os alunos conversavam, discutiam ou entravam em lutas corporais” (Azevedo, 1971, p. 101). Sua ação foi a de transferir de escola esses professores, para obrigá-los a pedir demissão por não quererem ser realocados em um lugar distante. Porém, a questão da moral era central também na sua visão de mundo e sua concepção da vida social. Penna (1987, p. 7) afirma, citando o próprio Azevedo ao final, que, para ele, “nessa época, a chave do problema social estaria em uma reforma moral e religiosa, endossando a encíclica *De Rerum Novarum*, de Leão XIII, ‘profundamente humana porque reduz, em última análise, a questão social a uma questão ética’”.

A transformação de mentalidade almejada era pensada no contexto de crescente urbanização e industrialização e incluía os esforços de formação de mão de obra minimamente qualificada em termos de conhecimento e racionalidade para o trabalho, mas sem descuidar do objetivo ético-político de formação para a cidadania.

A educação nova, nas suas bases, na sua finalidade, e nos seus métodos, não podia, pois, fugir, de um lado, às ideias de igualdade, de solidariedade social e de cooperação que constituem os fundamentos do regime democrático, e por outro lado, às ideias de pesquisa racional, trabalho criador e progresso científico, que guiam a sociedade cada vez mais libertada da tirania das castas e da servidão dos preconceitos (Azevedo *apud* Penna 1987, p. 16-17).

O próprio Azevedo formulou sua posição a respeito das ideias presentes na Reforma em seu livro *Novos caminhos e novos fins: a nova política de educação no Brasil*, enfatizando que a questão ético-moral era tão central que não foi concebido um ensino em separado para o tópico, inexistindo uma disciplina de “instrução moral e cívica”. Para ele, “não há atividade escolar [...] que não dê ensejo a uma lição de moral ou de civismo”, no qual se forma a consciência dos deveres, da responsabilidade e o hábito do trabalho. Essa formação moral dos estudantes deve ocorrer na escola, porque esta é concebida como o ambiente em que o estudante entra em contato com o mundo público e aprende o senso do sacrifício pela comunidade, em contraposição aos valores individualistas. Sua formação moral é dirigida para servir a coletividade nacional, o que ele caracteriza como a “socialização” própria dessa escola nova,

na qual “a própria classe, uma democracia em miniatura, apresenta as características essenciais de uma comunidade” (Azevedo, 1958, p. 78).

O “entusiasmo pela educação” e depois o “otimismo” (categorias cunhadas por Nagle, 1997) marcavam como a questão educacional era tomada como a principal solução para o problema do país. Sua função prática era vista como essencial para a evolução do Brasil, e o argumento de que se devia tomar conta das riquezas nacionais fomenta essa relação: “precisamos cuidar primeiro da educação da gente, para depois cuidar definitivamente das riquezas da terra” (A festa [...], 1927)⁹ e assim se criava a necessidade de um “Ensino de utilidade Imediata”, a escola primária estaria na posição de ensinar fatos úteis e práticos para vida do estudante. A posição do sexo feminino também teve sua relação debatida com recortes da educação prática, a fundamentação de uma praticidade relacionada às tarefas domésticas e organizacionais do lar eram os focos principais do debate, que teve uma formação em separado chamada de “educação doméstica”, isto é, para a domesticidade entendida de forma racional em sua economia: “Educamos a mulher para atrair, para agradar, preparamo-a com uma certa dose de aguda perspicácia para o encanto dos sentidos e, no entanto, não educamo-a para a felicidade do lar que é o verdadeiro reino” (A remodelação [...], 1927)¹⁰. Essas posições demonstram o caráter com que era trabalhada a relação entre a reforma educacional e o ensino prático, naquele período.

A dimensão técnica, da educação voltada para o trabalho (Educação [...], 1929), era central em sua proposta e, ainda que a maioria a entendesse como um passo importante para o sucesso da nação, muitos almejavam uma instrução mais humanística. Em uma das matérias publicadas nesse contexto, o jornalista paulista Sud Mennucci refletiu sobre o assunto, dizendo: “As escolas oficiais não podem esquecer que servem de preferência a população pobre, na sua maioria, daqueles que se destinem, na vida, a operários, artesãos, artífices. Não se tomará como exagero retórico dizer-se que 80% da população seguirá o caminho” (*apud* Vianna, 1927)¹¹.

9 Álbum 1, nº 352 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

10 Álbum 1, nº 686 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

11 Álbum 1, nº 149 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

A defesa da perspectiva da praticidade do ensino público baseava-se muitas vezes em uma relação de fomento de uma educação que se angariava às populações mais pobres. Não entraremos na discussão pormenorizada de uma diferenciação de educação moral para as elites e para a massa popular, existente no período para ambas as posições. A separação entre povo e elite era estruturante do pensamento da época e, aqui, trata-se sobretudo da educação moral a ser oferecida para as massas. Assim, a educação para o trabalho tinha, também, um papel de moralização dos costumes, na medida em que visava à “implementação de um modo de vida moralizado e sanitizado no qual o trabalho e a família eram modelados por uma série de micro-dispositivos” (Carvalho, 1998, p. 315).

Por outro lado, havia aqueles que consideravam que deveria existir um ensino moral específico, uma disciplina como a de ensino religioso, direcionada aos preceitos e valores cristãos. Tratava-se de pensar nos jovens estudantes como futuros trabalhadores sim, mas, sobretudo, como o espírito da nação, que deveria ser moralmente ilibado. Essa posição não era sustentada apenas pelos católicos. O Sr. Langrien, líder do Colégio Batista Americano-Brasileiro no período, abordou a questão: “Não são ainda mais eficientes os nossos programas de ensino, pela demasiada complexidade. Seria, talvez, mister, sem prejuízo do lado intelectual, ampliar tanto quanto possível o lado moral, o mais preponderante na vida e na conduta do homem” (O recenseamento [...], 1927)¹². O trabalho moral era visto como fundamental na construção de uma reputação ímpar, por parte do estudante, e que era tida como central para a vida em sociedade.

Nesse momento inicial do debate, a noção de ensino laico, assegurada por um Estado laico, era uma das fontes principais de discussão. A proposta de Reforma visava formar tendo como base os valores cívicos e era enunciada como parte de uma “democratização” da educação, sobretudo por torná-la obrigatória, ampliando o acesso de uma imensa massa populacional analfabeta. Porém, algumas das questões colocadas discordavam filosófica e teologicamente da possibilidade de fundamentar uma moral em outra coisa que não em Deus.

¹² Álbum 1, nº 92 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

No primeiro Congresso da ABE, por exemplo, a questão do ensino religioso apareceu por mãos católicas, e encaminhou-se para aprovação no plenário a moção de que deveria ser realizado nas escolas primárias públicas fundado na doutrina católica (Carvalho, 1998, p. 311-314). No entanto, o reformador e pedagogo Lourenço Filho apresentou um substitutivo que alterava a redação para que a “instrução moral, nas escolas primárias, tivesse base na noção de Deus, porém fora de qualquer sectarismo” (Carvalho, 1998, p. 314). Como fica evidente, a solução encontrada visava minimizar os efeitos da votação em plenário, marcada pelo debate público. Os agentes católicos buscavam ocupar essas posições e garantir a legitimidade democrática (pautada na votação de maioria).

De maneira similar, o Projeto da Reforma deveria ser primeiramente aprovado no âmbito do Conselho Municipal para poder entrar em execução. Nessa ocasião, o Dr. Jeronymo Penido propôs uma emenda ao Projeto, acrescentando o ensino religioso facultativo nas escolas públicas. A emenda foi aprovada pelo Conselho, gerando intensa disputa na esfera pública e contrariando Fernando de Azevedo, que se manifestou contrário e apelou ao prefeito. Os argumentos que fundamentavam a proposta de Penido eram os de que só a religião (e o catolicismo) poderia constituir uma educação moral verdadeira. Apenas por meio dessa concepção de moral, o indivíduo se tornaria verdadeiramente livre, de fato, para tomar suas decisões.

Como já havia colocado Carvalho (1998, p. 43), o que estava em jogo era a produção de uma nacionalidade fundamentada no catolicismo, já manifestada por Jackson de Figueiredo (em publicação de 1921), em que dizia que o “catolicismo é a força de ordem moral e religiosa que arregimenta todas as forças do país” (*apud* Carvalho, 1998, p. 43). Essa visão era prolongada para interpretar o projeto de Fernando de Azevedo como o de uma criação da nação desprovida de sua essência por meios considerados “autoritários”.

O caráter facultativo do ensino religioso era também um importante ponto ressaltado pelos defensores da emenda e, de acordo com eles, essa posição não estaria contrária à Constituição, por não obrigar e, sim, criar a possibilidade de escolha. Esses pontos eram amplamente contrariados pelas personalidades incompatíveis com a proposta; para

elas, na realidade, o fato de essa emenda tornar o ensino facultativo poderia resultar em dois problemas: o primeiro seria a abertura para uma educação religiosa que suportasse todas as correntes religiosas (ainda que o debate fosse limitado ao cristianismo), o que era entendido como a criação de uma confusão na mente dos jovens; e o segundo problema é que uma educação religiosa que só abarcasse os fundamentos católicos estaria em contraposição à constituição do Estado brasileiro laico.

A emenda, mesmo sendo aprovada em uma sessão do Conselho Municipal, acabou por ser vetada pelo prefeito, com o argumento de não haver nenhuma finalidade coletiva angariada pela proposta: “Os dispositivos vetados alteram a estrutura da lei orgânica e constituem medidas de caráter pessoal” (Falta [...], 1927)¹³. Esse fato, grandemente influenciado pela personalidade de Fernando de Azevedo, resultou na manutenção do caráter proibitório em relação ao ensino religioso.

Como parte dos esforços católicos e vendo o caminho da votação democrática fracassar, Everardo Backheuser propôs, por meio da ABE, que fosse feito um inquérito sobre o ensino de moral e o ensino religioso, consultando personalidades eminentes, como ex-presidentes brasileiros, constituintes de 1891, ex-presidentes da Ordem dos Advogados, a respeito de dez quesitos, dos quais citaremos apenas alguns (Grande [...], 1928)¹⁴:

Deve o ensino moral ser feito apenas no lar ou também nas escolas?

Pode ou deve o ensino moral ser levado a bom termo independente de qualquer noção de religião ou melhor será que se ligue a noções religiosas?

A letra e o espírito de Constituição republicana são contrários ao ensino, em caracter facultativo, nas escolas publicas, de doutrinas e principios religiosos?

Pode ou deve ser proibido ao professor primario ministrar educação religiosa, na sua propria escola, desde que paes ou responsáveis o autorisem e sem perturbação do horario das disciplinas escolares?

Attendendo a que catholica é a grande maioria da população brasileira, será vantajosa para a consolidação da moral catholica, dentro das escolas? ou, ao contrário, será a educação catholica da infância prejudicial a essa unidade nacional?

13 Álbum 2, nº 978 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

14 Álbum 4, nº 548 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

Articulando uma sequência de perguntas que culminam na centralidade do catolicismo para a formação nacional, o “inquérito” proposto por Backheuser é instrutivo da racionalidade operante. Imediatamente, colocava-se a responsabilidade da educação moral: seria apenas familiar? Caberia ao Estado, em suas escolas? Parece-nos, sabendo da posição católica do formulador dessas perguntas, que a resposta almejada era pela afirmativa: de que caberia primeiramente à família, mas também à escola promover a educação moral das crianças. É curioso que, nesse debate, não tenha sido mencionada a responsabilidade das igrejas em oferecer essa educação, ainda que as perguntas continuassem questionando se essa moral não deveria estar ligada a questões religiosas. E, por fim, direcionando-se para argumentos “liberais” e “democráticos”, como a liberdade de escolha, o caráter facultativo e a decisão da maioria. Entretanto, o Diretor da Instrução Pública era inflexível: não aceitaria o ensino religioso na escola pública e exigiu do prefeito o exercício de seu poder de veto quando da emenda proposta por Penido no Conselho Municipal. Essa postura lhe valeu a alcunha de “autoritário”, irreduzível às argumentações e decisões do debate público “democrático” e à mobilização de maiorias por agentes ligados à Igreja Católica.

Uma solução de compromisso: o escotismo

Com uma relativa derrota no âmbito político, os agentes religiosos se viram na necessidade de uma mudança de atuação. O caráter fundamental das mudanças educacionais foi reafirmado, o combate ao analfabetismo foi reforçado, e uma nova instituição surgiu para recolocar os preceitos morais católicos, de forma inesperada, em pauta. O escotismo formou-se como principal argumento moralizante durante os primeiros meses de 1928 (O Escotismo [...], 1928).

Considerada “uma forma de educação física, moral e cívica” (Escoteiros [...], 1928)¹⁵ e “uma escola de educação de virilidade, moral, civismo e fraternidade” capaz de criar “para a família: bom pae - bom filho - bom irmão” e “para a patria: patriota - educador - trabalhador”

15 Álbum 3, nº 822 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

(Martins, 1928)¹⁶, o escotismo adquiriu centralidade. Ele se tornou ao mesmo tempo um braço moralizante para parte da intelectualidade católica e uma atividade prática de educação física e higiene moral para os intelectuais reformadores da Escola Nova, tendo uniformes padronizados regulamentados pelo Estado e a aceitação do Diretor de Instrução Fernando de Azevedo.

Sua organização em “Associação Escolar dos Escoteiros” resultou em diversas medidas a serem tomadas pelas instituições educacionais da época, discutindo regulações sobre a maneira de propagar o escotismo em ambiente escolar e de como essa organização funcionaria no contexto educacional do país.

Como trabalho preliminar dessa organização torna-se necessário que, nas escolas, os professores expliquem aos alunos o que é escotismo e, em casa, os pais ou responsáveis por eles, fiquem ao corrente dos fins dessa instituição.

A explicação aos alunos deverá ser breve, consistindo em informar que o fundador do escotismo foi o General Baden Powel, que estabeleceu, na Inglaterra, em 1908, e que essa obra tem por fim a educação complementar, do ponto de vista físico, moral e intelectual. Em seguida, o professor explicará o significado de cada um dos artigos do Decálogo. Depois, incumbira cada escoteiro de entregar a seus pais ou responsáveis o folheto explicativo número 2.

Após esse trabalho preliminar, trata-se de organizar a “Associação Escolar dos Escoteiros”.

A terceira etapa será o estabelecimento da “Escola de Instrutores Escoteiros”.

Finalmente formar-se-ão os “Núcleos de Escoteiros Escolares” separados por distritos (A sede [...], 1928).¹⁷

Além da estrutura, a atuação dos ensinamentos dos escoteiros tinha uma forma muito bem definida, os fatos morais estavam sempre em papel de destaque e fomentados por normas religiosas.

Tudo se faz por meio de contínuas lições de coisas, ou pelo exemplo pessoal, de modo que, durante esse período da idade se encaminhe a juventude para o bem, sob todas as formas, habitados de religião, sentimentos de honra e responsabilidade,

16 Álbum 6, nº 189 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

17 Álbum 3, nº 814 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

horror à mentira, espírito de iniciativa: higiênica, física, mental, generosidade, econômica etc. (Escoteiros [...], 1928)¹⁸.

Nesse mesmo ponto, a educação moral, agora trabalhada pelos grupos escoteiros, passou a constituir a ideia de busca pelo progresso da nação. Esse fato era colocado não de maneira contrária à educação pública, mas, sim, de forma complementar. Sua estrutura era vangloriada como essencial não só para o avanço presente do país, mas também na construção de um povo votante, constituído de uma moral católica, e para bons políticos que iriam dirigir a nação com fé e moral puras. “O pequeno escoteiro que tirou da rua uma casca de laranja, vale como um professor de educação cívica. Se o Brasil tivesse – não estamos exagerando – dez homens de governo com essa mentalidade ele não escorregaria tanto” (Escola [...], 1928)¹⁹.

Conclusão

É surpreendente para nós, quase cem anos depois, que o escotismo tivesse essa força e fosse encarado como um programa moral nacional, mas não é algo único do cenário brasileiro. Em seu livro sobre o encontro imperial da Grã-Bretanha com a Índia, van der Veer (2001, p. 83-105) dedica boa parte de seu quarto capítulo ao escotismo. Porém, ali, ao mostrar a origem do escotismo no contexto imperial britânico, ele nos revela que fazia parte da produção da masculinidade racial branca como forma de dominação viril de outros povos, considerados inferiores. Uma das principais preocupações de Baden-Powell ao criar os escoteiros era a deterioração da raça britânica no encontro colonial. O curioso, ele salienta, é que o escotismo se difundiu globalmente, e mesmo os indianos, que eram descritos como afeminados, desejavam ser escoteiros, criando uma curiosa dificuldade para o General Baden-Powell.

Mas por qual razão o escotismo alcança tamanha importância? Em primeiro lugar, ele aparece como uma atividade coletiva prática, capaz de criar vínculos entre as crianças e os jovens sob o olhar hierárquico entre eles até o topo, com um adulto. Logo, responde tanto aos anseios

18 Álbum 3, nº 822 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

19 Álbum 4, nº 6 do Acervo Fernando de Azevedo (IEB/USP).

católicos quanto dos reformadores, que colocavam centralidade na educação física (e o primeiro livro publicado por Fernando de Azevedo foi sobre esse tema). O mote “corpo são, alma sã” (*a sound soul in a sound body*) era assumido tanto por Fernando de Azevedo quanto pelo General Baden-Powell, visando mediante o lazer e exercícios físicos garantir a moralização dos costumes das classes populares, sem uma instrução teórica e formal acerca da moral e da ética. Nessa direção, permite, também, que a moralidade e o civismo sejam aprendidos sem que haja uma disciplina em separado, mas por meio de exemplos e atividades, na sequência da preocupação de Azevedo já mencionada no início.

Por fim, e como apontou van der Veer (2001, p. 89, tradução nossa), “trata-se de uma organização que não está afiliada a nenhuma igreja, ainda que preenchida pelo moralismo cristão”, solucionando o problema de não corresponder a nenhuma igreja e, portanto, respeitar a letra e o espírito da Constituição laica, ao mesmo tempo mantendo uma fundamentação da moral em preceitos reconhecidos pelos intelectuais católicos. O padre Leonel Franca, SJ, ainda em 1927, louvou o escotismo ao fazer o discurso de inauguração de uma de suas sedes no Rio de Janeiro (cf. Franca, 1954b). Em 1931, em discurso acerca do ensino religioso (após o decreto do governo Vargas), ele comenta:

Nos escoteiros onde já se começa a sentir a influência da educação religiosa – *Suit God not Yourself* – foram mais consoladores os resultados. Em grupos de formação muito recente a proporção dos meninos honestos já se elevava a 58 e 60% enquanto, como vimos, na melhor das escolas não passava de 41%. As seções mais antigas, organizadas, há meses ou 2 anos, já ofereceram um coeficiente de moralidade que atingia 80,4 % e 82,3 % (Franca, 1954c, p. 352).

Porém, para nós, a maior surpresa foi perceber esse escorregão do debate público rumo ao escotismo, apoiado e elogiado por ambos os lados. De um questionamento acerca da moralidade e dos fundamentos religiosos da moral, e após seguidas tentativas fracassadas de impor o ensino religioso cristão e católico nas escolas públicas, é no escotismo que se encontra uma solução para a discussão da laicidade no final da década de 1920. Essa situação inesperada é parte crucial da argumenta-

ção levada a cabo neste capítulo, a de que a laicidade na Primeira República deve ser entendida como uma *laicidade experimental*.

Referências bibliográficas

A FESTA escolar da paz. *A Noite*, Rio de Janeiro, 26 maio 1927.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945)*. São Paulo: Edusp, 2015.

A REFORMA da instrução no Distrito Federal. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1927.

A REMODELAÇÃO do ensino. *A Pátria*, Rio de Janeiro, 7 ago. 1927.

ASAD, Talal. *Formações do secular: Cristianismo, Islã, modernidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

A SEDE do escotismo municipal foi installada na Escola Prudente de Moraes. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 18 dez. 1928.

AZEVEDO, Fernando de. *História de minha vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

AZEVEDO, Fernando de. *Novos Caminhos e Novos Fins: A nova política de educação no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

CARVALHO, Marta M. C. *Molde nacional e fôrma cívica: higiene, moral e trabalho no projeto da Associação Brasileira de Educação (1924-1931)*. Bragança Paulista: EDUSEF, 1998.

CECCHETTI, Elcio. *A laicização do ensino no Brasil (1889-1934)*. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CECCHETTI, Elcio; SANTOS, Ademir Valdir dos. A laicização da

educação na transição do Império para a República no Brasil: ensino leigo ou religioso? *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 27, p. 1-19, 2022.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-391, 2012.

DULLO, Eduardo. *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da pedagogia de Paulo Freire*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Editora da Unicamp, 2015. p. 27-47.

EDUCAÇÃO e trabalho. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 5 fev. 1929.

ENSINO religioso. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 2 jan. 1929.

ESCOLA Piauhý. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 10 jul. 1928.

ESCOTEIROS escolares: uma carta-circular do Dr. Mario Cardim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 11 mar. 1928.

FALTA tudo na escola João Barbalho! *O Globo*, Rio de Janeiro, 26 out. 1927.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 15-37.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

FRANCA, Pe. Leonel, SJ. Sobre o Manifesto Educacional. In: *Obras completas, volume XV: a formação da personalidade*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1954a.

FRANCA, Pe. Leonel, SJ. Discurso na inauguração de uma sede do escotismo. In: *Obras completas, volume XV: a formação da personalidade*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1954b.

FRANCA, Pe. Leonel, SJ. Ensino Religioso. In: *Obras completas, volume XV: a formação da personalidade*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1954c.

GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 51, n. 1, p. 75-105, 2008a.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008b.

GIUMBELLI, Emerson. O que é um ambiente laico? Espaços (inter) religiosos em instituições públicas. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 32-47, 2013.

GRANDE inquérito sobre a educação moral nas escolas. *A Noite*, Rio de Janeiro, 1928.

GRIECCO, Agrippino. A vida e os livros: o sr. Fernando de Azevedo, humanista. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 17 set. 1927.

JARDIM, Renato. A 3ª Conferencia Nacional de Educação. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 14 mar. 1929.

KALENDA, František. From Antagonism to Adaptation: Catholicism and Modernity in Early Republican Brazil (1889-1930). *Urban People*, v. 23, n. 2, p. 197-220, 2021.

LEITE, Fabio C. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, 2011.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARTINS, Armindo. O escoteiro e o escotismo em poucas palavras explicado. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 1928.

MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 15-39, 2018.

NAGLE, Jorge. Educação e sociedade na Primeira República. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2009.

O ENSINO fluminense. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 12 ago. 1928.

O ESCOTISMO nas escolas públicas: uma circular da secretaria da prefeitura. *Correio da Manhã*, 8 mar. 1928.

O NOVO edifício da escola Normal. *A Esquerda*, Rio de Janeiro, 22 nov. 1928.

O RECENSEAMENTO escolar. *A Pátria*, Rio de Janeiro, 23 mar. 1927.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

ORO, Ari Pedro. Bolsonaro e a laicidade brasileira em questão? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 22, n. 42, p. 145-172, 2023.

PENNA, Maria Luiza. *Fernando de Azevedo: educação e transformação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

PORTANTIOLO MAIA, César; PINTO SALES, Lilian Maria. Ação católica e modernidade religiosa: um debate sobre a autonomia do leigo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 155-182, 2019.

SEYFERTH, Giralda. *O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre o racismo e outros textos sobre questões etnicorraciais*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2020.

VAN DER VEER, Peter. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

VIANNA, E. Godofredo Mendes. A escola do trabalho tem que ser o complemento forçado da escola do alfabeto. *A Rua*, Rio de Janeiro, 26 mar. 1927.

VIDAL, Diana Gonçalves. Nacionalismo e tradição na prática discursiva de Fernando de Azevedo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 37, p. 35-51, 1994.

WURTH, Thiago M. Da educação dos debeis e dos atrasados. *O Correio do Brazil*, Rio de Janeiro, 20 ago. 1928.

LAICIDADE COM ASPAS: INTERPRETAÇÕES E REINTERPRETAÇÕES DE UMA NOÇÃO EM DISPUTA NOS PROCESSOS JUDICIAIS MOVIDOS PELA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ATEUS E AGNÓSTICOS (ATEA)¹

Sabrina Testa

Introdução

A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA) é a principal entidade ateísta do país. Fundada em 2008, tem como finalidade explícita a defesa dos interesses e direitos de ateus e agnósticos, o combate ao preconceito que os atinge, a promoção de visões de mundo e sistemas de valores não religiosos e – o que é visto como parte indissociável do resto – a defesa da laicidade do Estado. Para tanto, a associação possui presença ativa no meio virtual em seu site e de seu perfil e grupo no Facebook, nos quais incentiva o ativismo online dos simpatizantes. Essa atividade virtual – que foi mais intensa em anos anteriores – é a principal responsável pela popularidade da associação, assim como da sua reputação polêmica, forjada à base de críticas (e ridicularizações) da religião. Se é frequentemente associada a memes e piadas invariavelmente superficiais, a discussões tão inflamadas quanto simplistas sobre assuntos como as inconsistências da Bíblia, ou à hipocrisia dos códigos morais de igrejas várias ou à, ainda, defesa caricatural do método científico, não é este o trabalho que os responsáveis da ATEA, na condição de associação formalmente constituída, consideram o mais relevante.

A atividade considerada “séria” pela diretoria, e aquela à qual destinam a maior parte dos seus magros recursos, é o ativismo judiciário em defesa da laicidade do Estado. Esse trabalho assume duas formas. A primeira é a participação como *amicus curiae* em processos que tramitam no Supremo Tribunal Federal. Trata-se de casos de alcance nacional nos quais a associação solicita intervenção a fim de dar seu parecer informado sobre o assunto em discussão, mas não se encontra diretamente envolvida na ação. Destaca-se aqui a participação no julgamento

¹ Este texto tem como base a pesquisa de pós-doutorado da autora, financiada pelo programa CAPES/COFECUB (número do processo: 88887.647652/2021-00).

da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439, relativa à oferta de ensino religioso confessional nas escolas públicas, na qual a associação se manifestou contrária ao modelo vigente. Por meio de um escrito enviado pela advogada representante, Dra. Maria Cláudia Bucchianeri Pinheiro, a associação arguiu que a facultatividade da disciplina deveria se fazer realmente efetiva e que a oferta deveria compreender a “mundividência de descrentes, ateus e agnósticos” para os estudantes que a procurarem². A segunda forma de ativismo judiciário consiste na apresentação de denúncias, seja aos tribunais de justiça, seja ao Ministério Público, perante atos que, *entendem*, violam o princípio de separação entre as igrejas e o Estado consagrado pela Constituição Federal (CF). Os denunciados são, em geral, representantes do poder público de nível municipal (na maior parte dos casos), estadual ou federal, e o conteúdo das ações diz respeito à utilização de recursos públicos ou à estrutura do Estado em sentido amplo, para fins (tidos por) religiosos: a construção de um monumento a um santo, a Nossa Senhora ou à Bíblia; a contratação de um show de música gospel; a instauração da prática da oração em escolas públicas; a celebração de cultos em dependências do Estado; entre outros. Geralmente, as denúncias referem-se à instrumentação da máquina pública em favor do cristianismo –seja do catolicismo, seja do setor evangélico, seja do conjunto sem distinção –, porém a associação tem impugnado atos análogos realizados em benefício de segmentos outros, mesmo minoritários (como o povo de terreiro) ou do conjunto destes (no caso dos atos inter-religiosos).

Este capítulo propõe abordar esta faceta menos conhecida do trabalho da ATEA, delimitando o campo de observação aos processos movidos diretamente pela associação nos tribunais de justiça entre 2016 e junho de 2022. Isto é, o foco está colocado nos casos em que a associação intervém como autora da ação, dando início ao processo e participando ao longo de todas as suas instâncias como parte denunciante. Com esse recorte, deixam-se de lado os casos em que a ATEA intervém por meio do Ministério Público, quando é este quem se encarrega de conduzir o processo, assim como os casos em que a associação partici-

² Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/inconstitucional-ensino-religioso-em-escolas-publicas-23082017>. Acesso em: 10 set. 2021.

pa como *amigo da corte*³. A proposta é analisar os argumentos que são mobilizados nas disputas pelos diferentes atores envolvidos: os representantes da associação, os poderes públicos denunciados e os juízes a cargo das decisões. O objetivo reside em compreender as noções de laicidade, religião e Estado que são mobilizadas nessas trocas, captando os contornos e conteúdos dados às respectivas categorias, as relações que se figuram entre elas, assim como as variações e os deslocamentos que possam existir entre esses elementos ao longo do processo.

Essa delimitação do campo de observação obedece ao intuito de analisar as posições e interpretações conflitantes em torno da laicidade ali onde o contraste assume maior nitidez. Tais processos expõem claramente a visão da associação, que leva adiante um *secularismo de combate* (Portier, 2020; Portier; Willaime, 2021, p. 65-75), aquela dos poderes públicos, que, em geral, defendem uma atitude mais receptiva para com o religioso por parte do Estado, bem como a margem de decisão dos juízes – em regra, magistrados de primeira e segunda instância das justiças estaduais de diferentes pontos do país –, quem têm se revelado diversos em suas maneiras de interpretar o direito e de argumentar suas decisões. Entende-se aqui que tais processos importam não pelo seu alcance (trata-se comumente de pequenas ações locais), nem pelos seus efeitos imediatos (raras vezes conduzem a uma modificação do status quo), mas como via de acesso a concepções em tensão, no atual cenário do país, sobre o melhor modo de ordenar as relações entre as religiões e o poder público (Giumbelli, 2002, 2013).

Da abordagem do direito pela antropologia

A abordagem dos processos movidos pela ATEA foi realizada por intermédio dos documentos nos quais se materializa. Os processos judiciais – assim como qualquer processo administrativo tramitado junto ao Estado – se fazem efetivos por meio de petições, requerimentos, atas, procurações, autos e outros documentos escritos similares, que são passíveis de análise e interpretação pelas ciências sociais. A prioridade

³ Disponível em: <https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias/22082021-Os-amigos-da-corte-requisitos-para-admissao--funcoes-e-limites--segundo-a-jurisprudencia-do-STJ.aspx>. Acesso em: 9 fev. 2022.

foi dada àqueles em que constam os *argumentos* mobilizados pelos diferentes atores envolvidos, em geral acórdãos e sentenças. O acesso foi realizado nos sites dos tribunais de justiça correspondentes e pelo contato direto com o advogado da associação, cuja colaboração foi indispensável. Os documentos utilizados são de caráter público e, portanto, podem ser citados no trabalho.

Quanto ao estatuto desse material, segue-se a abordagem proposta por Giumbelli ao tratar das controvérsias em torno dos Novos Movimentos Religiosos: os documentos judiciais não serão tratados como “totalidades autocontidas e autossuficientes”, mas “como atos, considerando-os pelas interações em que se envolvem e pelos resultados que produzem” (Giumbelli, 2002, p. 59). Nesse sentido, para além do assunto específico de cada processo, estes serão abordados como registros de disputas em torno das relações e dos limites das relações entre as religiões e o poder público, disputas nas quais intervêm setores de natureza e posição diferentes (religiosos e não religiosos, estatais e não estatais) que tentam fazer valer como *legítimas* suas concepções mediante o recurso ao sistema de justiça (Isrãel, 2009). Entende-se que esses processos constituem uma das numerosas *arenas de controvérsias* acerca da laicidade que existem hoje em dia na sociedade brasileira (Camurça, 2017) e que, como tais, dizem respeito a tensões e transformações de larga escala em andamento na sociedade brasileira como um todo.

No que tange às especificidades do sistema judicial nas sociedades ditas complexas, adotam-se em sentido amplo as premissas da antropologia do direito (Fonseca, 2011; Moore, 2001; Starr; Collier, 1989). Assim, entende-se que, se os processos judiciais estudados ocorrem dentro de um sistema com procedimentos e estrutura próprios, eles não se esgotam em seus aspectos puramente processuais ou legais. Pelo contrário, assume-se que a interpretação e a aplicação da lei não são neutras, mas estão sempre impregnadas de valores e visões sobre a vida em comum e a cultura nacional que em muito excedem o estritamente jurídico (McCann, 2004). Nesse sentido, o objetivo aqui não é determinar se ou em que medida determinadas leis são ou não aplicadas, nem questionar ou endossar a legalidade dos atos sendo julgados, mas observar as diferentes posições e concepções assumidas pelos atores so-

bre a questão da laicidade. Mais precisamente, trata-se de observar as disputas em torno da interpretação prática de um princípio constitucional geral e abstrato, cuja formulação admite leituras muito diversas (Camurça, 2019; Mariano, 2011) e cujas implicações dizem respeito ao ordenamento político-institucional do país e da convivência social como um todo.

Panorama geral dos processos

Na pesquisa que dá origem a este texto, foram contemplados os processos *iniciados* pela ATEA entre 2016 e junho de 2022. Considerando esse recorte, obtém-se um universo de 36 ações, cuja distribuição temporal permite observar um declínio na atividade da associação nos últimos anos, conforme a Tabela 1:

Tabela 1 – Processos iniciados pela ATEA (2016-2022)

Ano	Número de processos
2016	7
2017	12
2018	8
2019	4
2020	4
2021	1
TOTAL	36

Fonte: Elaborado pela autora.

Quanto à distribuição por estados, Rio de Janeiro e São Paulo contam com nove e oito processos respectivamente, Rio Grande do Sul com sete, Santa Catarina e o Distrito Federal com três e os estados de Bahia, Ceará, Paraíba, Piauí, Rio Grande do Norte e Tocantins com um processo cada. Com relação ao tema das ações, catorze questionam o financiamento público ou a cedência de espaços e/ou equipamentos públicos para a realização de eventos religiosos (Semana da Cultura Evangélica, Marcha para Jesus, entre outros). Nove questionam a cedência de espaço público ou o financiamento público de monumentos religio-

tos (Praça da Bíblia, Monumento a São Sebastião, entre outros), cinco questionam a instalação de placas com dizeres religiosos ou de símbolos religiosos por parte do poder público (“Jesus Cristo é o Senhor de Paraty”, p.ex.) e quatro buscam derrubar normativas que instauram a prática da oração, da leitura da Bíblia ou mesmo a realização de ofícios religiosos em escolas públicas. Os dois processos restantes questionam a participação do presidente Jair Bolsonaro num evento inter-religioso na TV Brasil na Páscoa de 2020, e o seu comparecimento, junto a outros políticos, à canonização da Irmã Dulce no Vaticano em 2019.

Em quase todos os casos (menos em um), trata-se de Ações Civis Públicas (ACP). Com isso se faz referência a um instrumento processual regulado pela Lei nº 7.347/1985 (alterada pelas Leis nº 12.966/2014 e 13.004/2014) destinado à proteção de direitos coletivos e difusos, isto é, direitos cuja titularidade não recai sobre indivíduos determinados, mas sobre a sociedade como um todo ou sobre parte dela. Entram nessa classificação a proteção ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico, contra a infração da ordem econômica, da ordem paisagística e, o que interessa aqui em particular, a proteção da honra e da dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos. A exceção mencionada corresponde a uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) em que a ATEA questionou uma lei municipal que institui a leitura da Bíblia nas escolas de Teresina (PI). A ADI é um instrumento jurídico previsto no artigo 102 da Constituição Federal e regulado infraconstitucionalmente pela Lei nº 9.868/1999, que visa à realização do controle de constitucionalidade da lei, ou seja, destina-se a verificar a compatibilidade de atos normativos emitidos na esfera federal e estadual com os preceitos da lei máxima.

Desse universo de 36 processos, apenas uma parte teve os documentos incluídos na análise. Em primeiro lugar, foram excluídas as ações que aguardam julgamento e aquelas desconsideradas por questões de processo. Aqui interessam as ações que cumprem com duas condições simultâneas: a) contam com algum tipo de decisão e, portanto, com documentos expondo os fundamentos de tal decisão (que também resumem os argumentos das partes); b) essa decisão debruça-se sobre o *mérito da questão*, isto é, considera e avalia argumentos referidos à questão da laicidade. Se ao todo existem 26 ações que cumprem ambas

as condições de pertinência, em três casos os documentos permaneceram inacessíveis por problemas nos sites dos tribunais de justiça correspondentes ou por dificuldades para localizar esses processos (Tocantins, Paraíba e Distrito Federal). Ao todo, consideram-se os argumentos correspondentes a 23 ações.

Algumas questões de forma

Como apontado anteriormente, os processos considerados apresentam uma série de características em comum: trata-se de ações em justiça iniciadas por uma associação secularista com o fim de pôr em questão a legalidade de certos atos cometidos pelo poder público e que, com isso, dizem respeito à interpretação prática do princípio de laicidade. Aqui a ATEA se posiciona, sem exceção, *contra* – ou seja, pela ilegalidade de – disposições que obrigam escolas e bibliotecas públicas a oferecer Bíblias, os alunos de estabelecimentos também públicos a rezarem o Pai Nosso, ou ainda a oferta de ensino religioso confessional; *contra* a construção de monumentos religiosos com verba pública ou o financiamento público de eventos de conteúdo religioso; *contra* a realização de cultos ou rezas em dependências do Estado ou mesmo *contra* a participação de funcionários estatais (como o presidente), nessa condição de agentes públicos, e fazendo uso de recursos públicos em atos de cunho religioso, entre outros.

É possível afirmar que a associação apresenta uma postura que é constante e consistente em favor da separação dos assuntos do Estado dos assuntos das religiões. Em todos os casos, a ATEA denuncia o que entende como excessos cometidos pelo poder público – que extrapolaria suas atribuições atuando em matéria religiosa – e busca com o recurso a *l'arme du droit* (Israël, 2009) a correção, a reparação ou, quando possível, impedir que aconteçam, além do estabelecimento de jurisprudência que abone futuros processos. Perante tais denúncias, os agentes públicos – na maioria dos casos prefeituras, mas também autoridades estaduais e nacionais, incluindo o presidente – defendem os atos realizados e argumentam *a favor* da sua legalidade, ou seja, pela sua conformidade com o princípio de laicidade, que nunca é colocado em questão como

tal, mas entendido de maneira diversa (Mariano, 2011, p. 253). Por sua parte, os juízes a cargo dos processos podem se manifestar *a favor* ou *contra* a legalidade dos atos denunciados, embora possam também introduzir gradações nas interpretações e posturas assumidas pelas partes.

Considerando a dinâmica particular do procedimento jurídico que deve decidir, em último termo, pela legalidade ou pela ilegalidade dos fatos impugnados, se procederá a analisar os argumentos⁴ dividindo-os entre aqueles que defendem e aqueles que se opõem à legitimação dos atos questionados pela ATEA. Sem prejuízo de leituras mais nuançadas por parte dos agentes de justiça, aqui as formas e os procedimentos próprios do sistema judicial são tomados como ponto de partida, estruturando a exposição conforme a lógica binária que lhe é característica. Tendo em vista que o que interessa nesta análise são os modos *diferentes* de entender a laicidade e que tais concepções variam segundo a avaliação que se faz dos fatos em questão – sejam estes considerados legais ou ilegais, sejam bons ou maus (o direito é em si mesmo um sistema normativo) –, organizar a exposição em argumentos a favor e contra se mostra um caminho ao mesmo tempo útil para *ressaltar os contrastes* entre as posições em conflito e adaptado às particularidades do material analisado.

A laicidade como noção em disputa: os argumentos de juízes e partes

Os argumentos contra: a laicidade como separação

A ATEA apresenta uma postura clara, constante e previsível com relação à questão da laicidade. Sendo a parte que propõe as ações, o faz por meio de uma petição inicial que mantém essa postura em seus argumentos de fundo, variando de um caso a outro apenas os dados específicos. Quer dizer, os argumentos utilizados são fundamentalmente os mesmos, seja qual for o ato impugnado: rezas em escolas, praça da Bíblia, decretos consagrando uma cidade X ao Senhor Jesus, entre

⁴ Aos fins práticos, os *argumentos* são entendidos, por aproximação, segundo o conceito da lógica não formal (Copi, 1978, p. 23).

outros. Tais argumentos dão conta de uma visão separatista da laicidade (Baubérot; Milot, 2011) que, em seus traços gerais, segue a chamada doutrina liberal das relações entre Estado e Igreja formulada nos albores da modernidade europeia (Giumbelli, 2002, p. 46). Esse modelo concebe um Estado que se desentende da religião, assim como uma religião que constitui um domínio próprio e bem delimitado do universo social. Nesse esquema, a religião é confinada à esfera do privado, remetendo à consciência individual de cada cidadão. Aqui todas as confissões são, a priori, igualmente válidas e não cabe ao Estado interferir em seus assuntos. O resultado é um ideal de pluralismo religioso em que a função do Estado se limita a garantir o marco institucional da liberdade de consciência, concebida de maneira negativa (Berlin, 1988).

Resultado dessa abordagem são argumentos de caráter técnico e geralmente breves, que não abundam em digressões ou notas de cor. A estrutura argumentativa apoia-se, em primeiro lugar, no artigo 19 da Constituição Federal de 1988, que proíbe ao Estado, em todos seus níveis, estabelecer, subvencionar, prejudicar ou manter relações de dependência ou aliança com cultos e igrejas, porém ressalva a colaboração em prol do interesse público (Brasil, 1988). Ocasionalmente, invoca-se de forma conjunta o artigo 1º do Decreto nº 119-A/1890, que proíbe a atuação da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa e consagra a plena liberdade de cultos (Brasil, 1890). Essas cláusulas são interpretadas de maneira ampla pelos ativistas secularistas, interpretando-se, em contrapartida, de maneira restritiva a exceção aberta para colaborações em prol do interesse público.

Em segundo lugar, invoca-se o artigo 5º da Constituição de 1988, que assegura a liberdade de consciência e o princípio de não discriminação, além de garantir a proteção dos locais de culto e liturgias pelo Estado (Brasil, 1988). A associação entende que o favorecimento de um culto ou uma religião específica implica – direta ou indiretamente – o benefício de uns sobre outros, ou seja, a violação do princípio de não discriminação. Necessariamente, entendem, se o Estado financia o monumento a um santo católico ou a praça da Bíblia (para citar apenas alguns exemplos), não apenas está subvencionando ou estabelecendo uma relação de aliança com um culto ou igreja particular, mas também

fazendo isso em detrimento de todos aqueles que não participam desse credo. Indiretamente, argumentam, o Estado estaria favorecendo os fiéis de um determinado culto em oposição a todos os outros, incluídos os não crentes. Ora, a validade desse argumento descansa sobre uma categorização do ato impugnado como tendo uma natureza, um caráter ou uma finalidade de ordem *religiosa*. Logo, uma parte não menor das arguições destina-se a demonstrar esse enquadramento, no qual subjaz um entendimento da religião como um domínio que se define por determinados *símbolos, doutrinas e liturgias*. Por exemplo, na petição inicial⁵ que deu origem à ACP questionando a construção do Museu da Bíblia no Distrito Federal, o advogado da associação cita matérias da imprensa que, ao noticiar o lançamento da pedra fundamental, reproduzem as palavras pronunciadas pelo governador do DF na solenidade: “Quero que continuem com a palavra de Deus, para que todos possam visitar o Eixo Monumental e saber que aqui é um lugar de Deus que esse espaço vai representar todas as religiões, toda a vontade do povo brasileiro, que é um povo religioso”. Já na sentença do juiz⁶, o enquadramento do museu como monumento religioso é constituído pelo Termo de Referência da construção, anexado à petição inicial. Neste, consta que o museu visa “cativar os visitantes” pelo “Livro Sagrado e sua Historicidade”, prevendo a existência de espaço destinado a “grandes reuniões de grupos relacionados à Bíblia” e a comercialização de exemplares do livro em diversas traduções. Para o juiz, assim como para a ATEA, esses elementos bastam para entender que há, sim, promoção do cristianismo pelo Distrito Federal, portanto violação à Constituição Federal. Se o enquadramento de um Museu da Bíblia como empreendimento religioso é de certa forma óbvio, considerando a identificação cultural da religião com o cristianismo e o cristianismo com o seu livro sagrado, em casos menos evidentes a operação realizada é similar. Por exemplo, a Lei nº 3.875/2013 do município de Itanhaém (SP), que instaura a “Semana Cultural Evangélica”, incorreria no mesmo vício ao ter por objetivo expresso “divulgar a cultura evangélica”, ser destinada ao “congraçamento de todas as igrejas evangélicas” e prever “trabalhos

5 Esse é o único documento não público utilizado na elaboração deste artigo. Foi facilitado pelo advogado da ATEA, quem também deu autorização para que seja citado.

6 Sentença, ACP nº 0705849-85.2020.8.07.0018, TJDF.

evangelísticos” junto a “manifestações artísticas e culturais”⁷. O mesmo procedimento foi utilizado no caso do “Festival de Música Religiosa” promovido pelo Município de Vacaria (RS), onde a associação cita o regulamento do festival, que, em seu artigo 1º, propõe “elevant a expressão artística com tema bíblico”. Em outros casos, ainda quando não há menção semelhante nos regulamentos emitidos pelo Estado, a referência a um setor social, um símbolo ou uma liturgia tidos convencionalmente como religiosos é suficiente – aos olhos da associação – para justificar o enquadramento.

Em geral, se o monumento a ser construído ou a placa a ser instalada está dedicada a um *santo* ou uma *divindade* (Nossa Senhora, Jesus) ou à *fé* nestes, entende-se que é de *natureza religiosa*. O mesmo ocorre com os eventos promovidos ou financiados pelo poder público e identificáveis por termos como “cristão”, “evangélico”, “gospel”: entende-se que eles se destinam a um setor da população definido por critérios *religiosos*. Assim mesmo, é considerado incontestante para a associação o *caráter religioso* de atos como preces, cultos e liturgias em geral (ainda se referidos a denominações não cristãs, como as afro-brasileiras), como nos casos dos municípios que instauram a prática da oração antes das aulas. No entendimento da associação, no momento em que um ato se enquadra como religioso, seu patrocínio por parte do Estado entra em conflito com a disposição constitucional que proíbe a este “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança” (Brasil, 1988, art. 19).

Uma vez enquadrado um ato como sendo de cunho religioso – e, portanto, provada a violação da separação entre o Estado e as instituições religiosas –, entra em jogo o segundo argumento, que alega violação do artigo 5º da CF. Considerando que as obras, os eventos ou as disposições em questão podem quase sempre ser identificados com um segmento confessional específico – por via de regra, o cristianismo –, o regramento, por parte do Estado, daqueles que não participam do segmento religioso privilegiado – que comporta descrentes e fiéis de denominações outras – é tido como consequência lógica. Fazendo uso de uma expressão extraída da jurisprudência da Suprema Corte dos

7 Acórdão, ACP nº 1005943-32.2018.8.26.0266, TJSP.

Estados Unidos, alegam que o Estado estaria exercendo “pressão coercitiva indireta sobre as minorias religiosas”. Aqui deve ser considerada a posição majoritária e de poder político e econômico do cristianismo, setor ao qual se imputam a maioria das violações à laicidade do Estado denunciadas, assim como o rol de defesa das minorias assumido pela associação. Acrescentam ainda, nesses processos, que “a adesão maciça da comunidade” a eventos como o “Acampamento com Jesus” não legitima o financiamento ou a promoção pública⁸. Nesses casos, o financiamento público ou, ainda, a participação direta da administração pública na organização do evento configuraria “propaganda cristã financiada pelo erário”. Nas situações mais flagrantes, como a do Museu da Bíblia anteriormente mencionada, entende-se inclusive que o Estado estaria instaurando uma religião “quase oficial” ou mesmo um “livro sagrado”, deixando virtualmente à margem da sociedade aqueles que não participam desse credo. Entendem, igualmente, que isso incentivaria a intolerância religiosa, já estendida na sociedade brasileira. Nas palavras do advogado:

Sendo assim, a construção de um Museu da Bíblia pelo Governo do Distrito Federal sinaliza para a sociedade que o cristianismo é a religião “oficial” e a bíblia é o livro religioso do Estado, colocando as demais crenças não-cristãs e os descrentes a margem dessa sociedade principalmente aquelas correntes que não possuem poder econômico ou político para promover estas atividades religiosas, acabando por ferir de morte os princípios democráticos da República Federativa do Brasil, como a igualdade, a impessoalidade e a laicidade do Estado⁹.

Em outras ocasiões, considera-se igualmente que o Estado viola a *liberdade de crença* ao promover determinados credos e não outros. Na Ação Civil Pública que questionou uma lei do município de Xangri-Lá (RS) que tornou obrigatória a leitura da Bíblia nas escolas, o juiz deu procedência ao pedido da associação citando jurisprudência segundo a qual “na medida em que, por exemplo deixa de ser garantida a leitura do torá ou corão, ou de outros textos religiosos, há privilegiamento de

⁸ Acórdão, ACP nº 70084470657, TJRS.

⁹ Extraído da Petição Inicial do processo nº 0705849-85.2020.8.07.0018, referido à construção do Museu da Bíblia no DF.

uma religião, e resulta violado o princípio constitucional de liberdade de crença”¹⁰. Numa citação que se repete em vários processos, os juízes entendem que o problema é a escolha de uma religião só pelo Estado e ligam o pluralismo religioso à liberdade de crença:

Não se questione que o Estado laico não seja um Estado que deva reprimir as manifestações religiosas; apenas não deve subsidiá-las, posto que, se assim o fizesse, deveria fazer a todas as religiões, uma vez que é constitucionalmente proibida a escolha de uma só. O pluralismo e a liberdade de crença, portanto, nada tem de inconciliáveis¹¹.

Aqui deve ser notado que, na argumentação da associação, o argumento da violação do princípio de não discriminação vem reforçar aquele da inconstitucionalidade da atuação religiosa do Estado *tout court*. Quer dizer, entendem que o Estado brasileiro teria vedada toda atuação em matéria religiosa, *ainda* se essa atuação não se referir a uma confissão ou um setor confessional específico. Como atesta a Ação Civil Pública ajuizada contra o estado de São Paulo pela realização de um “ato inter-religioso em celebração ao mês da consciência negra”, a associação

sustentou que tal evento está em desacordo com a Constituição Federal e a legislação infraconstitucional, pois viola o princípio da laicidade do Estado, que prevê a separação total entre o Estado e Igrejas. Dessa forma, não pode o poder público promover ou auxiliar qualquer evento religioso, ainda que ecumênico¹².

De parte do Judiciário, no entanto, parece pesar mais o argumento da isonomia que aquele da separação das igrejas e do Estado, o que pode ter contribuído com o fato de a associação ter deixado de ajuizar ações referidas a atos inter-religiosos. Isso fica claro na citação sobre a leitura da Bíblia em Xangri-Lá (RS), onde o elemento determinante para o juiz foi a exclusão de doutrinas de religiões outras (menciona o Corão e a Torá), mais que o fato mesmo de o Estado estar promovendo leituras religiosas em horário de aula.

10 Decisão, ACP nº 5003536-39.2020.8.21.0141, TJRS.

11 Acórdão, Embargos de declaração, ACP nº 1004126-47.2016.8.26.0477, TJSP.

12 Sentença, ACP nº 1053784-51.2016.8.26.0053, TJSP.

O entendimento da laicidade, assim como da função do Estado e do lugar da religião propugnados pela ATEA, encontra-se explicitado na Petição Inicial da ACP da Construção do Museu da Bíblia (DF), dando conta de uma visão moderna, inclusive modernista, da questão. Antecipando o contra-argumento de seus antagonistas, que com frequência lembram que “o Estado é laico, mas não é ateu”, acrescentam que o Estado não é tampouco confessional, mas deve ser *neutro* em questões de fé. Esclarecem a diferença entre esses conceitos de maneira bastante didática:

O **Estado Confessional** é aquele que possui uma religião oficial ou o que expressa apoio a alguma(s) determinada(s) religião(ões), afirmando, por sua vez, que Deus ou alguma outra divindade existem.

O **Estado Ateu** é aquele que nega a existência de qualquer religião ou divindade.

O **Estado Laico** é aquele que é absolutamente neutro, indiferente em matéria religiosa, mas garante e protege a liberdade de crença/descrença dos cidadãos, enquanto inserido na esfera particular.

E ainda completam a demonstração com um quadro esquemático, deixando claro o alinhamento da associação com a postura *laica* (nem atea, nem confessional):

Quadro 1 – Conceito de laicidade da ATEA

	Estado Confessional	Estado Laico	Estado Ateu
Frase na cédula	"Deus seja louvado"	Nada relacionado a religião	"Deus não existe"
Igrejas	São protegidas e subvencionadas pelo governo	Não recebem nenhum tratamento diferenciado	São proibidas
Escolas públicas	Promovem orações em sala de aula	Não se intrometem nas questões religiosas particulares	Proíbem alunos de efetuarem suas orações
Estátuas e demais símbolos religiosos	São ostentados por órgãos estatais	São ostentados por pessoas e organizações privadas	São destruídos pelo governo
Ofensas a símbolos e autoridades religiosas	São punidas com severidade extra	São tratadas como qualquer outra ofensa	São praticadas pelo poder público

Fonte: Petição Inicial da ACP do Museu da Bíblia no DF (p. 30).

Essas precisões permitem fazer alguns comentários. Em primeiro lugar, que a religião pertence, conforme a narrativa liberal moderna, à esfera privada. Esta diz respeito aos cidadãos e às suas convicções e práticas individuais, saindo, portanto, das incumbências do Estado, que, por definição, se dedica à gestão da coisa *pública*. Em matéria de religião, a função deste se limita a garantir as condições para a liberdade de crença e não crença dos indivíduos. Fazem questão de esclarecer que, como associação, não são contrários à religiosidade como “expressão humana”, apenas ao financiamento ou promoção desta por parte do Estado. No mesmo sentido, dado que a religião seria um assunto eminentemente privado, não caberia alegar benefício ao interesse *público* quando da promoção de um ato ou uma construção eminentemente *religiosa*. Se o artigo 19 da Constituição Federal habilita a colaboração entre o Estado e as instituições religiosas, conforme o entendimento da associação, essa colaboração não pode ter por fim a religião mesma, assim entendida.

Os argumentos a favor: entre a colaboração de interesse público e o valor cultural da religião

Comparativamente, os denunciados (em geral, representantes do poder público municipal) apresentam em sua defesa um repertório mais nutrido de argumentos, que são mais criativos, mais abundantes em palavras e menos ortodoxos que os da contraparte. Como característica geral, em todos os casos defendem um lugar de destaque para a religião no seio da sociedade e do Estado, posição que, alegam, não seria conflitante com a laicidade, tal como a entendem. Os juízes, como já se avançou, tendem a coincidir com eles e o fazem endossando seus argumentos, mas podem às vezes apresentar variantes ou leituras alternativas do direito e dos fatos dos quais se avalia a adequação ao direito. Em todos os casos, e em virtude da estrutura mesma do processo judicial, os argumentos utilizados pela contraparte (e pelos juízes que se inclinam em favor deles) têm caráter de resposta aos argumentos da ATEA, isto é, trata-se de contra-argumentos que buscam refutar ou desacreditar a postura da associação (e por vezes a própria associação).

Em termos gerais, os argumentos mais utilizados pelos acusados apoiam-se no último trecho do artigo 19 da Constituição, que habilita

a colaboração *em prol do interesse público* entre o Estado e os representantes de cultos e igrejas, fato que, aduzem, matiza ou coloca um limite à separação estrita defendida pela ATEA. Essa leitura da norma constitucional vem ligada a uma defesa do valor intrínseco da religião para o povo brasileiro e/ou do valor extrínseco que a religião aporta à sociedade por meio dos eventos e monumentos dos quais se questiona a promoção estatal. Aqui entra em jogo também o artigo 5º da Constituição, que garante a proteção aos lugares de culto e liturgias religiosas, e o artigo 215, não considerado pela ATEA, que garante a proteção e o incentivo do Estado às manifestações culturais. De maneira geral, subsiste uma concepção da religião como algo que excede a esfera privada dos indivíduos e é fundamental para a configuração cultural e o equilíbrio social do Brasil no que este tem de mais próprio e específico. Liga a isso uma visão da religião em que esta resulta indissociável na prática de outros domínios da sociedade, aos quais se vincula de maneira solidária (e sempre positiva). Finalmente, subjaz uma concepção do rol do Estado como tendo uma obrigação para com esse componente fundamental do *povo* brasileiro, em particular aquele menos favorecido.

O argumento da colaboração de interesse público é o que embasa a decisão do juiz na Ação Civil Pública correspondente à cidade de Imbé (RS), na qual a ATEA questionou a promoção, a organização e o financiamento por parte do município de um evento denominado “Acampamento com Jesus” em fevereiro de 2019. Na sua defesa, o município alegou que

[...] a realização do festival impugnado não se enquadra no conceito de estabelecimento de cultos, subvenção, auxílio, aliança ou manutenção que atente ao interesse público. Destaca que o incentivo fornecido não caracteriza desempenho de atividade religiosa, não extrapolando o que normalmente se faz em relação a muitos outros eventos de relevância comunitária de naturezas diversas (rodeio crioulo, futebol, carnaval), razão pela qual não há cogitar de violação ao artigo 19, I, Constituição Federal¹³.

13 Acórdão, ACP nº 9000242-52.2019.8.21.0073, TJRS.

Já no julgamento de primeira instância, que tinha sido igualmente favorável ao município, a juíza entendeu que, embora seja provado que o demandado “auxiliou no apoio, organização e financiamento do evento denominado ‘Acampamento de Verão com Jesus’” e que “o aludido evento possui caráter religioso, o que é facilmente identificado no próprio material de divulgação que instrui a inicial”, isso não configura afronta ao artigo 19, inciso I, da Constituição Federal, porque

Não se verifica no caso em apreço que o réu esteja estabelecendo algum culto religioso ou igreja, ou ainda mantendo relação de dependência ou aliança com aqueles, mas sim a existência de colaboração de interesse público na promoção de um evento de relevância comunitária¹⁴.

Aqui pode ser apreciado que se faz uma interpretação mais restrita do primeiro trecho do artigo 19 da Carta Constitucional, que explicita o que está vedado ao Estado em matéria de religião, e uma leitura mais ampla da exceção à norma geral, que explicita o que o Estado pode fazer em matéria de religião.

Ora, no caso mencionado, o interesse público é justificado pela via do caráter não apenas religioso do evento. Nesse sentido, o juiz de segunda instância entendeu que, embora a temática religiosa seja evidente de acordo com a leitura da programação do evento, “se trata de festividade com evidente cunho turístico, cultural, artístico e recreativo, com a realização de diversas atividades, como teatro e mateada, além da realização de diversos shows musicais, dois deles com cantores gospel de renome nacional”. O mesmo entendimento teve o juiz que decidiu pela improcedência dos pedidos da ATEA na instância de apelação da ACP referente à Semana Cultural Evangélica do município de Tapejara (RS). No documento, o juiz, seguindo o argumento do município, alegou que se tratava de um evento que “só traz benefícios à comunidade em geral e ao município”, tendo em vista que,

Pela programação do evento, trata-se, na realidade, de uma semana em que se incentiva o turismo local, movimentando-se a comunidade, pois diversos são os shows e palestras, inclusive sobre saúde da família, da mulher, e até um seminário sobre finanças.

14 Sentença, ACP nº 9000242-52.2019.8.21.0073, TJRS.

Além disso, são colocados brinquedos infláveis para as crianças, incentivando núcleos familiares a se divertirem e conviverem socialmente. Trata-se de um evento festivo em que todas as pessoas podem participar, respeitadas suas diferenças¹⁵.

Essa leitura tanto da natureza dos eventos quanto da norma constitucional dá conta de uma concepção colaborativa da laicidade (Baubérot; Milot, 2011). Sem entrar na discussão jurídica e dando prioridade aos conceitos nativos, deve ser apontado que a interpretação que se faz, nessa chave, do artigo 19 descansa sobre uma concepção do *interesse público*, cuja definição não vem dada pelo texto constitucional. É precisamente o que ponderou o juiz da primeira instância da ação contra o financiamento público da Marcha para Jesus do município de Maricá (RJ), quem entendeu que não cabe à Justiça definir o que constitui, e o que não, interesse público:

No que diz respeito à “colaboração de interesse público”, não cabe ao Poder Judiciário definir os seus contornos, sob o risco de esbarrar na tripartição de poderes, já que o atingimento da finalidade pública se encontra dentro da margem de discricionariedade administrativa, que se realiza pelo juízo de conveniência e oportunidade, ressalvada a ilegalidade manifesta¹⁶.

Quer dizer, o que impede nesse caso a subvenção pública do evento não é a questão de fundo de saber se a marcha constitui ou não um evento de interesse público, mas a falta de uma lei que regulamente a colaboração (a tarefa de definição corresponde ao legislador na condição de representante do povo, não ao juiz). Aqui o foco da interpretação do artigo 19 da Constituição nacional recai sobre o trecho “ressalvada, *na forma da lei*, a colaboração de interesse público”.

Ora, na falta de especificação legal, o que se entende por “interesse público” pode variar grandemente, segundo a avaliação que os diferentes atores façam do fato religioso. Nos trechos apontados, o interesse público vem justificado pelo benefício que os eventos promovidos trazem à sociedade *para além da religião*: incentivo ao turismo, à economia, ao lazer e promoção da arte. No entanto, por vezes se apela ao

15 Acórdão, ACP nº 70084599562, TJRS.

16 Sentença, ACP nº 0013703-70.2018.8.19.0031, TJRJ.

valor cultural da religião como tal. Argumenta-se que, no Brasil, o religioso não seria *apenas* religioso, mas parte constitutiva e incontornável da cultura e da história nacional. Com isso, teria garantido e protegido por lei um lugar de destaque no espaço público, inclusive por meio dos símbolos que lhe são próprios. Esse é claramente o argumento mais utilizado pelos acusados e um dos mais recuperados pelos juízes que validam esse entendimento. Embora haja superposições com a questão do interesse público, aqui a fundamentação legal se desloca da questão estrita da laicidade (art. 19 da CF) para aquela da proteção dos direitos e das manifestações culturais (art. 215 da CF).

Foi o caso da Ação Civil Pública contra o financiamento público de uma nova estátua de São Sebastião no município homônimo no estado de São Paulo¹⁷. Na defesa, os acusados alegaram que “religião, história e cultura se confundem no Brasil, especialmente nas cidades litorâneas”; “a obra impugnada visa preservar a história e cultura do município”; “o Estado deve preservar as manifestações culturais, nelas compreendidas as religiosas”; “a identificação cultural de um povo constitui elemento de dignidade humana”; “trata-se da construção da imagem de São Sebastião, padroeiro da cidade, uma obra artística para enaltecer os símbolos culturais da localidade”; “trata-se de um símbolo municipal real construído e fortalecido, histórica e culturalmente, ao longo de 400 anos, que incentivará o turismo local e representa forte potencial econômico”. Argumentos próximos foram utilizados pelas autoridades de Aparecida (SP), para justificar a construção de um monumento a Nossa Senhora na cidade¹⁸.

Na mesma linha vai um trecho de jurisprudência citado em vários processos, que retoma sentença relativa à ação similar da ATEA questionando a instalação de uma placa com o dizer “Sorocaba é do Senhor Jesus” na referida cidade, no estado de São Paulo. Na ocasião, o desembargador entendeu que a inscrição em questão se trata “não de manifestação religiosa, mas, isto sim, de uma expressão cultural”¹⁹ e que:

17 Acórdão, ACP nº 1000708-23.2020.8.26.0587, TJSP.

18 Acórdão, ACP nº 1002030-14.2017.8.26.0028, TJSP.

19 Jurisprudência citada no Acórdão da ACP nº 1000693-31.2016.8.26.0058, TJSP, referente a inscrições religiosas em bens e logradouros públicos no município de Agudos.

Impedi-la implicaria, a meu ver – com a devida vênia – discriminação contra as raízes civilizacionais brasileiras e contra a liberdade expressiva do pensamento popular. À margem de afirmação epistêmica alguma sobre a verdade da fé cristã, calha, sem dúvida, que tem de admitir-se o fato de *o povo brasileiro ser, em sua origem histórica, civitas cristiana*. A só menção, portanto, do nome de Jesus Cristo reportado à cidade de Sorocaba é uma *referência histórico-cultural*, que, por si só, não aflige o âmbito do poder político, nem ainda o da liberdade de consciência e de crença.

Nesse ponto, e dependendo dos casos e da sua temática, a argumentação pode tomar diversos rumos. Há ocasiões em que os magistrados consideram relevante frisar a importância dos símbolos, não só para a cultura brasileira, mas para o ser humano em geral. É nesse sentido que se pronuncia a sentença de primeira instância da ACP que questionou a construção e a manutenção com recursos públicos de uma Praça da Bíblia no município de Tijucas (SC). O magistrado entendeu que “É inegável que nosso país foi colonizado e formado dentro de uma *tradição cristã-católica*, o que inevitavelmente leva a discussão para a questão da expressão cultural de nosso povo”, e ainda que:

Ora, desde a Era Primitiva símbolos e sinais permeiam a vida da humanidade. Era através do uso dos símbolos – no caso, das inscrições rupestres – que os homens primatas demonstravam o modo em que viviam. É por meio de símbolos que uma instituição religiosa se diferencia da autora, sendo possível identificar seu semelhante no âmbito religioso mediante a apreciação de suas figuras, símbolos e registros documentais²⁰.

Este destaque da importância dos símbolos (cuja relação com a questão a decidir não é evidente) pode vir associado ao adendo, também bastante frequente, sobre a impossibilidade de depurar o país de todos os seus símbolos e as suas referências religiosas, manifestos em nomes de cidades, feriados e festividades. Esta desviação, espécie de redução ao absurdo do argumento da contraparte, pode ser associada ao argumento do caráter eminentemente cristão da cultura e da civilização brasileiras, assim como da porção majoritária de sua população. No

²⁰ Relatório da Apelação nº 0300946-72.2016.8.24.0072/SC, TJSC.

mesmo sentido vão as citações ao Curso de Direito Constitucional de Gilmar Mendes e Paulo Gonet Branco:

A liberdade religiosa consiste na liberdade para professar fé em Deus. Por isso, não cabe arguir a liberdade religiosa para impedir a demonstração da fé de outrem ou em certos lugares, ainda que públicos. O Estado, que não professa o ateísmo, pode conviver com símbolos os quais não somente correspondem a valores que informam a sua história cultural, como remetem a bens encarecidos por parcela expressiva da sua população – por isso, também, não é dado proibir a exibição de crucifixos ou de imagens sagradas em lugares públicos.²¹

Como mostra essa citação, a questão esbarra naquela da liberdade religiosa sancionada pelo artigo 5º da norma constitucional. Assim, predomina o entendimento de que *todas* as expressões religiosas têm lugar no espaço público, sejam estas maioritárias, sejam minoritárias. Essa postura implica, por sua vez, uma concepção positiva do pluralismo religioso, assim como um entendimento igualmente positivo do dever do Estado para com a religião. Entende-se que o Estado deve acolher e proteger *qualquer* manifestação religiosa da população, sem distinção. Que uns se beneficiem mais do que outros, de fato, desse espaço ou da colaboração com o Estado não é visto como problemático, desde que todos tenham, *em princípio*, a mesma possibilidade de fazê-lo. Ao mesmo tempo, que a maioria das expressões religiosas no espaço público sejam cristãs tampouco constitui um problema, mas apenas uma manifestação da cultura e da história do país, tal como ela é. Esse foi o entendimento do juiz de primeira instância da ACP contra a subvenção de monumentos em comemoração aos 300 anos de Nossa Senhora de Aparecida²²:

Pois bem. Como sabido, no Estado Democrático de Direito é dever incluir, e a inclusão é feita na medida do interesse público. Logo, se existe uma significativa comunidade católica no Município ou importante turismo local religioso, não se torna ilegal ou imoral reconhecer os direitos de determinada fração da população de festejar suas crenças. O espaço democrático di-

21 Extraído da sentença da ACP nº 0705849-85.2020.8.07.0018, referente ao Museu da Bíblia na cidade de Brasília, TJDF.

22 Ação Civil Pública nº 1002030-14.2017.8.26.0028, TJSP.

vide-se para todos, não devendo o reconhecimento do interesse de uma comunidade católica no Município ser encarado como algoz do espaço de todas as outras crenças.

Note-se que, nesse entendimento, se borram as distinções claras e unívocas que existiam na argumentação da ATEA. A religião é, no limite, indistinguível da cultura, e ambas se encontram em perfeita continuidade com o interesse público. Assim mesmo, essa leitura dá conta de um espaço público povoado de manifestações religiosas e de um Estado que acolhe todas elas, por mandato constitucional. Numa expressão do ministro do STF Gilmar Mendes, “neutralidade estatal não é o mesmo que indiferença... ainda que o Estado seja laico, a religião foi e continua sendo importante para a formação da sociedade brasileira”. No mesmo sentido recupera-se o entendimento do ministro Dias Toffoli, segundo quem “a neutralidade diante das religiões que a laicidade estatal impõe encontra ressalvas em razão de preceitos constantes na própria Constituição Federal”²³. Desse modo, a laicidade – que nunca perde sua ligação com a ideia de *separação* – deve ser contrabalançada ou equilibrada com outros princípios constitucionais, em particular o de liberdade religiosa. Afirma-se que o Brasil adota um modelo de “separação atenuada” em que “o Estado emite um julgamento positivo sobre a religião em geral, embora predominem os objetivos laicos, legalmente estabelecidos, sobre os objetivos religiosos, e não haja opção por determinada crença”²⁴.

O julgamento positivo sobre a religião revela-se um ponto fundamental nas arguições, e é nesse sentido que se distingue, com frequência, a *laicidade* do *laicismo*:

A laicidade, característica do Estado Laico, decorre de um ente não confessional, que mantém neutralidade perante a religião, agindo com respeito diante de qualquer credo ou na ausência deste, que seria o ateísmo. Diferentemente disso, o laicismo, não confessional como o anterior, se traduz num Estado antirreligioso e que assume uma postura de intolerância religiosa e inimizade com a fé, vendo qualquer crença de forma negativa²⁵.

23 Extraído do Acórdão da ACP nº 1002030-14.2017.8.26.0028, TJSP.

24 Apelação nº 0300946-72.2016.8.24.0072, TJSC.

25 Sentença, ACP nº 1002030-14.2017.8.26.0028, TJSP.

Aqui se verifica um deslocamento da argumentação da questão da legalidade ou da ilegalidade do financiamento público de monumentos ou eventos religiosos, ou, ainda, da promoção ou organização por parte do Estado de eventos de cunho religioso para aquela, logicamente diferente, da desejabilidade ou da indesejabilidade da existência mesma de tais manifestações no espaço público. Por vezes, uma questão resulta indistinguível da outra, superposição que é eloquente sobre a concepção tanto da laicidade quanto do rol do Estado em face do religioso. Dessa maneira, é o *impedimento* ou a *supressão* das manifestações religiosas (que são também culturais) que constituiria uma afronta à liberdade de crença protegida constitucionalmente (e também ao direito de expressão), inclusive um ato de *intolerância* praticado pelo Estado.

No limite, o que se opera é uma inversão das relações conceituais mantidas pela ATEA. Assim, é o *impedimento* de uma manifestação religiosa no espaço público que constitui uma afronta à liberdade religiosa e, no caso de se tratar de apresentações artísticas, à liberdade de expressão. Quando a presença de tais manifestações se dá por meio do financiamento, da promoção ou da organização por parte do Estado, é o *não* financiamento, promoção ou organização por parte deste que atentaria contra a tolerância para com o religioso. Vale insistir, em qualquer caso, é o *impedimento* ou a *proibição* do apoio direto do Estado a uma manifestação religiosa que é vista como problemática, inclusive ofensiva. Que este *laissez-faire* beneficie mais a uns que a outros não é visto como problemático, desde que ninguém esteja formalmente impedido de se beneficiar do mesmo trato. Assim mesmo, não há qualquer menção a mecanismos específicos para tornar efetiva essa igualdade *de iure*.

Quanto aos ateus que formulam tais demandas de *obrigação de não fazer*, devem aprender a conviver em sociedade e respeitar as diferenças. Esse é o entendimento do juiz de segunda instância no julgamento da organização pelo poder público do Festival de Música Religiosa do município de Vacaria (RS):

Por fim, cumpre destacar que o princípio da laicidade não pode servir de fundamento para tolher o direito à liberdade de expressão e o multiculturalismo, notadamente porque no preâmbulo da Constituição está expressamente posta a inten-

ção dos Constituintes, qual seja, de promover uma sociedade pluralista, sem preconceitos, e fundada na harmonia social, o que pressupõe a aceitação e tolerância por parte de quem é ateu ou agnóstico em relação a todas as manifestações e expressões das mais diversas convicções religiosas²⁶.

Há quem vá mais longe e veja nos processos da associação uma intencionalidade proselitista – assim como a ATEA vê intuito proselitista no financiamento público de eventos ou monumentos religiosos –, que também é utilizada para abonar as arguições, mesmo que isso não toque o ponto fundamental da legalidade ou da ilegalidade das ações levadas adiante pelo poder público. Assim, no julgamento de segunda instância referente à promoção pelo município de Tapejara (RS) de uma “Semana Cultural Cristã”, o magistrado entendeu que “o vértice da questão consiste muito mais em impor o ateísmo do que propriamente defender a laicidade do Estado, atitude que contraria o princípio da liberdade de pensamento, crença e religiosidade”²⁷.

Considerações finais

Na introdução deste capítulo, afirmou-se que o estudo desses processos interessava na medida em que eles teriam algo a dizer sobre a questão da laicidade (e suas transformações) no Brasil dos últimos anos. Considerados os argumentos mobilizados pelos atores envolvidos na disputa, resta entrar no mérito da questão elaborando algumas considerações de ordem geral sobre as controvérsias estudadas. Quer dizer, estes comentários não pretendem ir além do corpus empírico que serviu de base à pesquisa e estão, portanto, referidos às diferentes formas de operacionalizar a noção de laicidade e de entender suas implicações que se fazem presentes nesse material. Cabe apontar que, nesse contexto, com laicidade assim como com Estado e religião, se faz referência às categorias nativas e não àquelas definidas e debatidas pelos cientistas sociais, sem esquecer que há necessariamente superposições e diálogos entre ambas.

²⁶ Acórdão, ACP nº 70077285948, TJRS.

²⁷ Acórdão, ACP nº 70084599562, TJRS.

Dito isso, a primeira conclusão de ordem geral que é possível extrair desse percurso vem a abonar o já apontado por pesquisas prévias: em matéria de laicidade, não há definições consolidadas, existindo ampla margem para interpretações divergentes da noção. Como aponta Camurça:

Atualmente, os termos “secular” e “laicidade” são explicitamente usados no léxico político e social do país. Mas sua conceitualização é polissêmica. O “secularismo” é evocado por funcionários públicos, organizações de direitos humanos e líderes religiosos, representantes de religiões incorporadas ou ligadas ao Estado. Cada um deles se apropria dessa noção, produzindo diferentes concepções – algumas rígidas, outras mais amplas – do papel da religião na esfera pública (Camurça, 2019, p. 177, tradução nossa)²⁸.

Aqui, como um adendo, nota-se que nem a palavra “laicidade” nem seus derivados constam na Constituição vigente. A rigor, a única aparição de termos dessa família na lei máxima foi na Constituição Republicana de 1891, na qual o artigo 72, parágrafo 6 rezava: “Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (Brasil, 1891). As subseqüentes edições eliminaram essa disposição, e o termo nunca voltou a entrar no texto constitucional, embora seja invocado de maneira habitual ao fazer referência ao mencionado artigo 19 da CF de 1988.

Se a interpretação da noção de laicidade é aberta, o mesmo pode ser dito de sua instrumentalização. Como afirma Camurça (2019, p. 177-178, tradução nossa) no mesmo texto: “Uma das características históricas da construção de um sistema de regulação da religião no Brasil é a falta de regras gerais explícitas para a implantação desse sistema”²⁹. Segundo o autor, essa situação permite arranjos dos mais diversos, determinados pela presença ostensiva e pública do campo religioso brasileiro no seio do Estado, da política e das instituições, assim como por outras relações de força internas, a saber, a preeminência histórica

28 No original: “Aujourd’hui, les termes de ‘laïque’ et de ‘laïcité’ sont explicitement utilisés dans le lexique politique et social du pays. Mais leur conceptualisation est polysémique. La ‘laïcité’ est évoquée par des agents publics, par des organismes de droits de l’homme et par des chefs religieux, des représentants de religions incrustées dans l’État ou en rapport avec lui. Chacun s’approprie cette notion, en produisant divers conceptions – certaines strictes; d’autres plus larges – du rôle du religieux dans l’espace publique”.

29 No original: “L’une des caractéristiques historiques de la construction d’un régime de régulation du religieux au Brésil se trouve dans le manque d’explicitation de règles générales pour la mise en place de ce dispositif”.

do catolicismo e a ascensão atual dos evangélicos, em particular dos pentecostais (Camurça, 2019, p. 177-178). No que diz respeito aos processos judiciais analisados, estas apreciações se mostram acertadas, o que constitui a conclusão talvez mais óbvia do trabalho.

Ora, se a coexistência, não isenta de tensões, de concepções diversas da laicidade é um fato conhecido da bibliografia, é na *descrição dessas variações*, tanto na interpretação da lei quanto dos fatos que estão sendo questionados em sua licitude, que este trabalho procurou fazer seu aporte. Tendo em vista que os diferentes entendimentos da questão já foram expostos ao longo do texto, procura-se aqui sintetizar algumas observações de conjunto sobre a controvérsia em que se inserem, o que inevitavelmente implica deixar de fora alguns detalhes. Nesse sentido, sugere-se que leituras diferentes da laicidade e de sua instrumentação vêm atreladas a *preocupações* diferentes, as quais encerram apreciações divergentes dos perigos a serem evitados e dos valores a serem preservados com as decisões dos juízes. Em outros termos, o que se insinua é que leituras divergentes da laicidade não se esgotam em diferenças conceituais, mas comportam *valorações* diferentes dos fatos em questão e, sobretudo, de suas implicações. Comportam, em particular, não apenas concepções, mas também *valorações* diferentes do rol do religioso no espaço público e na convivência social no sentido amplo (Giumbelli, 2002, 2013).

Dessa forma, é possível sintetizar que, nos argumentos de oposição – aqueles da ATEA e dos magistrados que abonam a posição desta –, que são também os que dão início às ações, a preocupação central está colocada naquilo que é visto como um *excesso*: o financiamento e/ou a promoção de um culto religioso pelo Estado. Isso é problemático, entendem, porque prejudica a necessária neutralidade do Estado em matéria de religião e, com isso, a igualdade e a liberdade dos seus cidadãos. Consideram, de acordo com visões já clássicas da questão, que aqueles indivíduos que não participam do culto favorecido pelo poder público se veriam automaticamente excluídos do benefício e estariam sendo indiretamente coagidos a se conformar à crença promovida publicamente. Que esta seja, via de regra, aquela da maioria não faz, nessa perspectiva, senão acentuar a pressão sobre as minorias. Segue-se daí

que o fundamental é a preservação dos princípios abstratos que traçam fronteiras e impõem limites tanto ao religioso quanto ao poder público, por isso a ênfase no artigo 19 da Constituição. A postura padrão é a de excluir o religioso das incumbências do Estado, que não pode, nem deve, se expedir sobre a questão sem recair em injustiça. É precisamente quando excede o domínio que lhe é próprio – isto é, o domínio do privado – e penetra nas estruturas do Estado que o religioso, que não seria bom nem mau *per se*, pode se tornar prejudicial para a vida em comum.

Já nos argumentos que embasam as posturas a favor – defendem a legalidade dos atos questionados –, observa-se, com frequência, um deslocamento da questão. Sem prejuízo dos casos em que os juízes decidem com base em questões estritamente institucionais – não comprovação do financiamento público, falta de lei específica regulando a colaboração, por exemplo –, aqui a preocupação tende a estar colocada na defesa do valor intrínseco e extrínseco da religião, e do necessário reconhecimento desse fato por parte do Estado. Este não pode, nem deve, limitar as manifestações religiosas, nem mesmo aquelas que têm lugar no espaço e/ou na esfera pública (a distinção desses conceitos não é clara nos processos), a risco de privar a sociedade dos benefícios que este lhe proporciona ou mesmo de um componente fundamental da sua identidade cultural. Entende-se, com base nisso, a ênfase no trecho final da formulação do artigo 19 da Constituição nacional, que habilita a colaboração de interesse público entre o Estado e as instituições religiosas, assim como o foco geral no artigo 5º, que garante a proteção pelo Estado de lugares de culto e liturgias.

Nesse cenário, o risco a ser evitado não é a transgressão de fronteiras, mas a imposição de limites vistos como artificiais ou exógenos em relação à civilização brasileira e seus modos próprios de ordenar a vida em comum. O perigo é a degeneração da laicidade – que nunca perde sua vinculação com certa ideia de separação – em *laicismo*, que desconfia infundadamente do religioso e busca excluí-lo do espaço público, lugar que, no Brasil, lhe é próprio e legítimo. Em contraposição, defende-se a visão de um poder público aberto, que acolhe todas as manifestações de fé que solicitem seu concurso para se exprimir socialmente, dentro e fora das fronteiras estatais, vistas como permeáveis. Que com *religião*

se faça fundamentalmente referência ao cristianismo, que o beneficiário dessa colaboração com o Estado seja, comumente, o cristianismo, nada mais é, nessa perspectiva, do que reflexo da história e da cultura do país, e não um problema a ser corrigido. Cabe apontar, finalmente, que, assim como sucede com a *laicidade* e o *interesse público*, tampouco a religião conta com uma definição jurídica estabelecida, estando sujeita ao mesmo jogo de interpretações e avaliações contrastantes.

Ao todo, se há algo que destaca da análise dessas concepções (que são também valorações) em disputa, é a disputa mesma. Definições e redefinições, leituras diferentes da lei, apreciações divergentes dos fatos e valorações também divergentes do que importa dos fatos dão corpo a controvérsias nas quais atores em posições antagônicas tentam fazer valer como legítimos os próprios posicionamentos. Se na sua definição mínima essas contendas devem decidir o que o Estado pode ou não pode fazer em matéria de religião – construir um monumento, exibir um símbolo, determinar a introdução de certos conteúdos nos currículos escolares –, a questão facilmente deriva em outras mais amplas, que dizem respeito a diferentes visões do Brasil, da sua cultura, de seu ordenamento institucional, de sua história inclusive. Nesse contexto, as diferentes noções de laicidade em jogo levam a marca do contexto agonístico em que emergem. Não são *apenas* noções, mas também defesas e acusações, instrumento de suspeitas e de reivindicações, veículo de aspirações e interesses antagônicos. Assim, no ir e vir dos argumentos, há laicidade boa e laicidade má, laicidade verdadeira e falsa laicidade, laicidade genuína e laicidade espúria, enfim, laicidade e “laicidade”. Em qual concepção particular se coloquem as aspas dependerá, inevitavelmente, da posição que se assume no debate.

Referências bibliográficas

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

BERLIN, Isaiah. Dos conceptos de libertad. In: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 187-243.

BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 20 mar. 2023.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 mar. 2023.

BRASIL. *Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 20 mar. 2023.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “La laïcité à la Brésilienne”: la présence des symboles religieux dans l’espace public. In: BAUBÉROT, Jean; PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *La sécularisation en question: religions et laïcités au prisme des sciences sociales*. Paris: Garnier, 2019. p. 177-186.

COPI, Irving M. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

FONSECA, Claudia. As novas tecnologias legais na produção da vida familiar: antropologia, direito e subjetividades. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 8-23, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial: CNPq/PRONEX, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013. p. 43-68.

ISRÄEL, Liora. *L'arme du droit*. Paris: Presses Sciences Po, 2009.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MCCANN, Michael. Law and social movements. In: SARAT, Austin (ed.). *The Blackwell Companion to Law and Society*. Cambridge: Blackwell, 2004. p. 506-522.

MOORE, Sally Falk. Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949-1999. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 7, n. 1, p. 95-116, 2001.

PORTIER, Philippe. Conclusion. Une sociologie de l'areligion contemporaine. In: BRÉCHON, Pierre; ZWILLING, Anne-Laure (dir.). *Indifférence religieuse ou athéisme militant? Penser l'irréligion aujourd'hui*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 2020. p. 176-190.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *La religion dans la France contemporaine*. Entre sécularisation et recomposition. Paris: Armand Colin, 2021.

STARR, June; COLLIER, Jane F. Introduction: dialogues in legal anthropology. In: STARR, June; COLLIER, Jane F. (ed.). *History and power in the study of law: new directions in legal anthropology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989. p. 1-28.

**PARTE IV:
ENCADEAMENTOS ENTRE ESTADO E SOCIEDADE**

LAICIDADE ÀS MARGENS: REFLEXÕES SOBRE RELIGIÃO E VIOLÊNCIA EM CONTEXTOS EXTREMOS

Carly Machado

Nas últimas duas décadas, um relevante conjunto de estudos sobre religião desenvolvidos no Brasil tem discutido a presença de práticas e símbolos religiosos em cenários marcados pela violência e por condições de existência em contextos extremos. Essas pesquisas, no entanto, desviam-se de qualquer perspectiva utilitária que poderia indicar que a falta da paz e da segurança seriam as ausências fundamentais que fariam florescer o religioso. Seguindo outra direção analítica, esses trabalhos demonstram relações complexas entre agentes e instituições do religioso e do secular, de perfil estatal e não estatal, na produção tanto da paz quanto dos conflitos em cenários marcados pela violência.

Alguns dos importantes estudos nesse campo são caracterizados por pesquisas etnográficas densas, realizadas em diferentes contextos: prisões (Scheliga, 2005), instituições policiais (Albernaz, 2010), grupos criminais (Vital da Cunha, 2015) e equipamentos estatais e eclesiais situados em territórios marcados por conflitos entre grupos armados (Oosterbaan; Machado, 2020; Teixeira, 2015). Nesses contextos, a dialética religioso/secular é mobilizada por meio de manejos de alta complexidade nos quais agentes religiosos e seculares, estatais e não estatais, se colocam como parte tanto da dinâmica da produção da segurança e da proteção como da violência e do controle.

O objetivo deste capítulo é discutir o tema da laicidade tendo como base as reflexões apresentadas por esse campo de debates sobre religião e violência no Brasil. Contextos extremos, caracterizados pela violência cotidiana, exigem reflexões sobre a relação mais geral entre o Estado e a questão da laicidade que partam de realidades cotidianas às margens, nas quais o religioso se imbrica em práticas estatais e criminais de modos muito variados e analiticamente desafiadores. Uma abordagem exclusivamente normativa da laicidade é, nesses contextos, insuficiente para qualificar análises pautadas não em uma dimensão ética definida a priori, mas nos desafios de formulação de uma ética ordinária

(Das, 2015), negociada por sujeitos em situações extremas, que exigem movimentos arriscados, limítrofes, em terrenos política e sociologicamente minados.

O recorte específico da análise que será aqui apresentada é o dos estudos sobre pentecostalismo nas periferias urbanas brasileiras, em particular no Rio de Janeiro. Os debates mais gerais sobre a relação entre o tema da laicidade no Brasil foram mobilizados por muitos anos tendo como pauta central as discussões sobre a relação entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica (Camurça; Martins, 2014; Giumbelli, 2008, 2011; Oro, 2011; entre outros). Mais recentemente, com a alteração do campo religioso no país e o desdobramento dessa mudança no campo político, o tema da laicidade tem sido debatido considerando-se a presença de líderes e instituições evangélicas no cenário nacional e suas disputas, particularmente no campo das moralidades que fazem e desfazem políticas públicas (Almeida, 2020; Camurça; Silveira; Andrade Júnior, 2020; Oro, 2023). Até o momento, o governo Bolsonaro (2019-2022) constituiu o ápice deste processo de reorganização das relações entre o campo religioso brasileiro (católico e evangélico) e a cena política nacional. E, por isso, nestes anos, o tema da laicidade foi predominantemente pensado no Brasil com base no tema dos evangélicos e sua articulação com o Bolsonarismo.

As reflexões que serão aqui realizadas vão tratar do tema da laicidade nas margens, pela relação entre pentecostalismo e violência, privilegiando trabalhos etnográficos que abordam essas fronteiras em situações cotidianas. As relações entre práticas pentecostais e estatais analisadas, portanto, não serão aquelas que se dão no âmbito do Legislativo nacional ou do Executivo federal. O exercício a que dedica este texto é o de pensar a questão do religioso e o tema da laicidade na micropolítica do cotidiano e na vida dos sujeitos em contextos marcados pela violência.

Essa proposição, no entanto, abre um outro vasto campo de possibilidades analíticas para o tema. Cabe, assim, especificar que as relações entre o pentecostalismo e as práticas estatais e criminais que serão aqui abordadas se destacam por mobilizar a questão do *sofrimento cotidiano vivenciado em contextos violentos* e o modo como, diante desses sofrimentos, agencia-se o religioso, produzindo projetos marcados pelas tensas fronteiras entre *cuidado e controle, proteção e risco*.

Laicidade e violência: religião e o governo das populações às margens do Estado

A temática explícita da violência aparece muito pouco em trabalhos sobre o tema da laicidade. Uma busca pela palavra “violência” (e outras próximas) em mais de uma dúzia de textos elaborados por diferentes autores de referência que tratam de forma mais conceitual da questão da laicidade resultou em raras menções a essa ideia. As que foram identificadas referiam-se, em sua maioria, a casos de violência resultantes de conflitos relacionados à intolerância religiosa.

No entanto, apesar da ausência de um tratamento explícito das violências que fazem parte do debate sobre o tema da laicidade, é possível traçar, mesmo que de forma breve, um eixo central de questões para conduzir essa reflexão. Portier (2018), no desenvolvimento de suas discussões sobre mudanças no modelo de laicidade francês nas últimas décadas, retoma um histórico desse processo na Europa e, mais especificamente, na França. Ao refletir sobre a relação entre laicidade e o projeto do Estado moderno, afirma Portier (2018, p. 23, tradução nossa): “a ordem moderna então se afirma com base em uma reconfiguração da ideia de poder”.

Tudo agora acontece “como se Deus não existisse”, *etsi Deus non daretur*, segundo a fórmula de Grotius. A lei do Estado, longe de qualquer referência à *bona vita*, não visa mais estabelecer as condições para a possibilidade de um exercício harmonioso dos direitos humanos. Já não unifica pensamentos e comportamentos; limita-se a ordenar os inúmeros pluralismos emanados da sociedade civil (Portier, 2018, p. 23, tradução nossa).

Essa nova ordem social, continua Portier (2018, p. 24), deixa uma questão em suspenso: “que estatuto atribuir à figura divina, e às Igrejas que lhe administram o culto, neste universo assim entregue às suas próprias razões?”. Os governos modernos, indica o autor, tentaram resolver o problema inventando a “solução secular”. Essa expressão, prossegue Portier, descreve um regime de direito, marcado, por um lado, pelo respeito à liberdade de consciência e, por outro, pela afirmação da neutralidade do Estado (Portier, 2018, p. 24).

Ressalto aqui essa concepção da “neutralidade do Estado” como um ponto crítico para um debate sobre o tema da laicidade que busque abordá-lo considerando o problema da violência. Os limites da ideia de “neutralidade do Estado” como base política para a formulação de princípios laicos em contextos nacionais diversos já foram abordados por diferentes autores (destaco Giumbelli, 2012). No entanto, tendo como perspectiva a questão da violência, sugere-se uma articulação dessa questão com as discussões pautadas por Das e Poole (2004), em sua abordagem sobre o Estado e suas margens. O que se coloca em questão, com essa leitura, é a própria concepção de Estado e como se articula com o problema da violência.

Ao sugerirem uma antropologia das margens do Estado, Das e Poole (2004) propõem uma análise que se distancia da imagem do Estado como uma forma administrativa racionalizada de organização política que se torna gradativamente enfraquecida ou menos articulada em suas margens sociais e territoriais. Ao invés disso, sugerem as autoras, uma análise das margens do Estado deve dedicar-se a pensar como as políticas da vida nessas áreas dão forma a práticas políticas, regulatórias e disciplinares que constituem efetivamente o que se chama de “Estado”.

No desenvolvimento dessa formulação, Das e Poole apontam para o fato de que um aspecto-chave do problema das margens é exatamente a relação entre a violência e as funções ordenadoras do Estado. A genealogia da ideia de Estado tem por princípio uma concepção política, teológica e sociológica de que este teria o monopólio da violência. Nos termos de Weber, discutidos por Das e Poole, “o monopólio do legítimo uso da força física na execução de sua ordem” (Weber *apud* Das; Poole, 2004, p. 7).

Nesta visão sobre a vida política, o Estado é imaginado como um projeto sempre incompleto sobre o qual se deve constantemente falar – e imaginar – por meio de uma invocação da brutalidade, da ilegalidade e da selvageria que não apenas está fora de sua jurisdição, mas também o ameaça por dentro (Das; Poole, 2004, p. 7).

Recusando uma leitura das margens como um campo de ausências, uma análise do Estado por suas margens propõe a possibilidade

de acompanhamento dos processos pelos quais o Estado se faz continuamente, refundando seus modos de produção da ordem e da lei (Das; Poole, 2004, p. 8). Essa perspectiva demanda, assim, uma revisão dos princípios previamente estabelecidos que pautavam uma ideia de “neutralidade do Estado” e de seu monopólio soberano sobre o uso da força. Das e Poole (2004, p. 13) apontam para o fato de que pesquisas que buscam as margens, ao invés de evidenciar o mal funcionamento estatal, notabilizam práticas que manifestam a reformulação contínua da lei por meio de formas de autoridade e violência, formas estas que podem ser interpretadas como extrajudiciais e externas, ou anteriores ao Estado.

Essa refundação, afirmam as autoras, ocorre tanto pela produção de corpos matáveis, referindo-se a Agamben, quanto pelos tipos de poder corporificados por figuras como o policial ou o “chefe” local. “Como o homo sacer, essas figuras gozam de certa imunidade à lei justamente porque se configuram como existindo fora ou antes da lei” (Das; Poole, 2004, p. 13, tradução nossa). Tipos como esses, analisam Das e Poole, carregam autoridade local muito personalizada de poder privado, mas também uma autoridade impessoal e neutra da autoridade estatal. Essas e outras combinações de agentes e práticas evidenciam que, tomando as margens como ponto de partida, é possível entender como a fronteira do legal e do ilegal se constrói por dentro do Estado e das instituições que o corporificam e mediante a gestão da violência.

Uma proposta crítica que sugira uma reflexão sobre o tema da laicidade tendo como base as margens do Estado exige o enfrentamento do problema da violência em diferentes níveis. Esse trabalho já tem sido feito no conjunto dos esforços de muitos estudos sobre o tema do Estado moderno, da laicidade e o do secularismo. Nessa perspectiva, sugiro aqui um olhar sobre o trabalho de Talal Asad.

A questão do Islã atravessa todo o trabalho de Talal Asad sobre as formações do secular (2003), fomentando reflexões sobre o projeto moderno em termos políticos e sociais e mobilizando suas questões sobre democracia, cidadania, modos de governo, entre outros. Connolly (2006), ao formular uma síntese dos grandes temas da obra de Asad, afirma que, para esse autor,

a constituição da Europa moderna, como um continente e uma civilização secular, obriga a tratar os muçulmanos em seu meio, por um lado, como cidadãos abstratos e, por outro, como uma minoria distinta a ser tolerada (a orientação liberal) ou restrita (a orientação nacionalista), dependendo da política do dia (Connolly, 2006, p. 76, tradução nossa).

Ao analisar particularmente a presença do Islã na Europa e nos Estados Unidos, o trabalho de Asad volta-se constantemente para o tema da violência e da produção do medo “do ponto de vista de dentro”. Suas análises sobre o 11 de setembro discutem as diversas formulações que apontam o Islã como “fonte de violência” para o Ocidente e o mundo islâmico sendo tratado como tendo sido falho em abraçar o secularismo e entrar na modernidade. Essa falha no processo de secularização seria, de acordo com essa acusação, a razão da inabilidade dos países muçulmanos em romper com sua “raiz violenta” (Asad, 2003, p. 10).

O processo de secularização e a laicidade do Estado podem ser pensados, deste ponto de vista crítico, não apenas como dispositivos de regulação do religioso (Giumbelli, 2016), mas da própria violência, concebida como uma paixão humana que pode ser provocada pela religião no geral (como nos lembra Asad, 2003) e por religiões particulares, em contextos conflituosos específicos. Em nome da laicidade do Estado, combinam-se, então, formas de gestão da violência e formas de gestão do religioso e, ainda, aponta Asad, modos de produção do que se define, ou se qualifica, como especificamente religioso.

Em sua abordagem das polêmicas em torno do uso do véu por meninas muçulmanas em escolas na França, Asad (2006) coloca o debate sobre os princípios laicos do Estado francês nos seguintes termos:

Uma forma de encarar o problema que me interessa é a seguinte: uma vez que a “religião” direciona a atenção dos sujeitos para preocupações *de outro mundo*, o poder do Estado precisa definir seu devido lugar para o bem-estar *mundano* da população sob seus cuidados. (Isso não inclui a garantia da vida; o Estado pode, por conta própria, matar ou deixar morrer, enquanto nega esse direito a qualquer outra entidade. Mas isso inclui, mesmo assim, o encorajamento de uma florescente cultura de consumo). Uma imagem de bem-estar mundano que pode ser

identificada na vida social e na qual se pode *acreditar* é assim necessária, mas também o é uma resposta à seguinte pergunta: quais são os sinais da presença da religião? A *laicidade* me parece, portanto, comparável a outros secularismos, como o dos Estados Unidos, uma sociedade hospitaleira à crença e ao ativismo religioso, na qual o governo federal também acha necessário definir o que seja “religião” (Asad, 2006, tradução nossa).

Destaca-se nessa citação não apenas uma análise sobre o caso específico do uso do véu, mas os termos colocados por Asad para tratar dessa questão. Retomando a citação, nela o autor afirma que os processos de secularização e laicização, para cumprir seus objetivos modernos, precisam substituir as preocupações “de outro mundo” dos sujeitos religiosos por um modelo de “bem-estar mundano”, secular, definido pelo poder do Estado, que se responsabiliza em cuidar de sua população, garantindo-lhe esse bem-estar. Mas, no duro conteúdo colocado entre parênteses nessa sentença, Asad destaca que esse cuidado oferecido pelo Estado *não inclui a garantia da vida*: o Estado pode matar ou deixar morrer, e esse direito sobre a vida ele nega a qualquer outra entidade.

Articulando o conteúdo entre parênteses com o que está sendo discutido no conjunto do argumento de Asad, é possível afirmar que a gestão soberana da vida feita pelo Estado é a matriz que abarca as demais regulações específicas, inclusive a do religioso. Sendo assim, a definição do “religioso” a ser controlada é sempre cultural, sociológica e política. Sempre referida a populações específicas, cujos corpos e emoções são lidos pela matriz da violência e, portanto, representam ameaças em potencial.

Uma mudança no modelo de laicidade francesa a partir dos anos 1970 e 1980 é discutida por Portier (2018) com base nos efeitos da confrontação da sociedade francesa com reivindicações identitárias e numa reorganização das esferas do público e do privado derivada desse processo. Situa-se nesse conjunto de reivindicações a reafirmação de identidades confessionais, entre elas, a muçulmana.

Este renascimento muçulmano, cujos sinais se manifestam a partir do final dos anos 1980, em particular nas gerações jovens mal integradas (ou que se consideram discriminadas), manifes-

ta-se frequentemente no quadro da esfera privada, em que são realizadas a prática da oração, a observância do Ramadã, e o respeito pelas obrigações alimentares (em torno do halal). Mas ele afeta também a esfera pública: a afirmação da identidade é muitas vezes acompanhada de um pedido de reconhecimento dirigido às autoridades públicas (Portier, 2018, p. 27, tradução nossa).

Essa dimensão pública do religioso, e a reorganização do modelo de laicidade francesa, mais uma vez tem no centro do debate a presença do Islã na França. Montero (2013) aponta para um temor da “islamização da Europa”, provocado por prognósticos demográficos que indicam a possibilidade de uma maioria islâmica na França dentro de alguns anos. Asad (2006) afirma que “a laicidade não é cega para grupos religiosamente definidos em público”, e mantém-se suspeita sobre o que imaginam que *eles sejam capazes de fazer*. “O desejo de manter alguns grupos sob vigilância e redimir-se com outros [...] são emoções que sustentam a integridade da República laica” (Asad, 2006, tradução nossa).

A laicidade francesa sustenta-se, portanto, também por camadas de emoções, entre elas o medo do perigo e da violência atribuídos ao Islã, e sobre o qual o Estado francês impõe dispositivos de gestão da vida em suas margens. Esses dispositivos incluem práticas e políticas de cuidado, controle, violência e, com base nesse enquadramento, regulações do religioso, tal como a proibição diferenciada do véu, exclusivamente voltada aos corpos de mulheres muçulmanas.

Na França, a alteridade perigosa gerida pelo Estado, inclusive mediante seu modelo de laicidade, é a muçulmana. No Brasil, essa gestão da alteridade perigosa tem sido historicamente efetivada sobre as vidas negras. Em sua análise do processo de construção de um modelo de laicidade no Brasil, Oro (2011) pontua a repressão policial sofrida pelas religiões afro-brasileiras durante o período do Estado Novo. Segundo o autor, a perseguição contra essas religiões, frequentadas naquele período majoritariamente por afrodescendentes, se inscreve no “espírito da época”, marcado por políticas apoiadas na ideologia do embranquecimento e da modernização. O período do Estado Novo, de acordo com Oro:

Era também o período em que se oficializava o discurso médico no Brasil, presente em movimentos como o sanitarismo.

Neste contexto, as religiões afro-brasileiras eram facilmente enquadradas no Código Penal, nos artigos 156, que prevê o exercício ilegal da medicina; no 157, que condena a prática do espiritismo e do charlatanismo, e no 158, que prevê a prática do curandeirismo. A consequência disso é que “intensificaram-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade” (Maggie, 1992) (Oro, 2011, p. 226).

O controle das religiões afro-brasileiras no Brasil foi historicamente orquestrado e executado pela combinação de atores estatais, científicos e religiosos, com a mobilização de instituições médicas, jurídicas, cristãs, meios de comunicação, além de forças policiais. Parte substantiva da produção do modelo da laicidade brasileira nutriu-se, notadamente, do tratamento conferido às religiões afro-brasileiras nesse período. Nesse contexto, discutiu-se amplamente o que se definia ou não como *religião* no país. Assim, antes de projetos que resultaram em uma regulação limitada e restritiva do lugar das religiões afro-brasileiras no contexto nacional, o que se colocava em questão era o estatuto de “religião” dessas práticas, na relação direta destas com noções de risco e perigo. Nos termos de Asad, o que estava em questão era *o que se imaginava que essas pessoas eram capazes de fazer*.

Se esse processo pode, por um lado, ser lido como uma operação que resulta na criminalização da religião das populações às margens, por outro, ele nos possibilita pensar sobre o processo de criminalização dessas populações pelo viés religioso. Nas margens, a regulação do religioso opera refundando os modos de produção da ordem. Acompanhar a gestão do religioso do ponto de vista das margens, seja por sua restrição, seja por seu alargamento, implica acompanhar como o Estado se faz. Nesse sentido, a presença do religioso nas margens, usualmente lida como sua ausência ou ineficiência, pode ser compreendida como um modelo particular de laicidade, voltado à gestão de populações definidas como perigosas e à produção de subjetividades pacificadas e controladas.

Há várias décadas, o estado do Rio de Janeiro é tratado como um território marcado pelo problema da violência (Leite, 2014; Machado da Silva, 2004). Nesse processo, populações específicas vêm sendo categori-

zadas como populações “perigosas” e capturadas por um amplo processo de criminalização (Misse, 2010). Esta condenação a priori orienta as práticas do Estado sobre essas populações tendo por base uma “metáfora da guerra” (Leite, 2014), que legitima ações violentas e letais por parte dos agentes da segurança pública sobre territórios específicos e seus moradores, tratados como inimigos internos. Afirma Leite (2014, p. 629):

a metáfora da guerra se constituiu, no Rio de Janeiro, como um dispositivo matriz de referência de discursos em torno da alteridade como ameaça e das modalidades de identificação dos moradores de favelas como assujeitados ao campo do crime violento por pertencimento às atividades ilegais do comércio de drogas ilícitas ou as orbitarem, fornecendo as justificações morais das políticas institucionais e das práticas dos agentes estatais que atualizam o próprio dispositivo de gestão da ordem pública nas favelas cariocas.

Um dos desafios da gestão dessas práticas estatais que têm por modelo a guerra é a identificação, dentro dos territórios considerados “perigosos”, daqueles que seriam realmente “bandidos”, diferenciando-os dos moradores “honestos”, considerados “pessoas de bem”. Assim, ainda segundo Leite (2014), o debate público sobre a violência urbana transita para um plano moral, em que as periferias urbanas são identificadas como um território “inimigo” da ordem pública, e seus moradores às vezes como vítimas, porém mais frequentemente como cúmplices do crime violento. As populações periféricas são assim recobertas pela categoria amplamente estigmatizadora de “cúmplices da violência”, e a gestão de suas vidas operadas pelo Estado segundo essa perspectiva.

Nesse sentido, nos indica Leite (2014, p. 631), tendo a metáfora da guerra como dispositivo matriz de suas políticas de gestão das periferias urbanas e de sua população, o Estado reduziu as políticas públicas dirigidas a esses territórios aos segmentos “vulneráveis ao crime”. Essa perspectiva colocou em operação um dispositivo de gestão da violência que, para dar conta não só dos “criminosos”, mas de toda uma população “vulnerável ao crime”, ampliou-se por meio da integração às ações do Estado de outros mediadores do social, em especial organizações da sociedade civil, de caráter educativo e formativo, inclusive as religiosas.

Em sua análise sobre o processo de construção da *violência* como *problema* nas últimas décadas, Birman (2012) tem discutido como as formas de governo, justificadas por modelos de controle de populações, vêm se constituindo nas relações entre o religioso e o secular no Brasil. Considerando-se o “problema da violência”, afirma a autora, foram se alterando as formas de habitar e circular na cidade, assim como as disposições subjetivas marcadas por novas modalidades de intervenção. Afirma Birman:

O par religioso/secular em ações conjugadas veio a ser um poderoso instrumento no interior dos dispositivos de governo dos pobres. Com o objetivo de conter a criminalidade, de eliminá-la e de dominar os territórios em que supostamente ela se origina, forjaram-se modos de governar nos quais os usos correntes e cada vez mais expandidos da noção de crime tornaram mais complexa as relações entre esses domínios efetivamente entrelaçados. Surgiram novos atores, novas temáticas e novos modos de agir de religiosos e leigos nas igrejas, nas ruas e praças, na mídia, ocupando espaços públicos, impensáveis até pouco tempo atrás (Birman, 2019, p. 117).

Somando-se a esse debate, com base em seus estudos sobre dinâmicas violentas nas periferias urbanas, Gabriel Feltran (2020) afirma que, para compreender as estratégias de busca por direitos e justiça nesses territórios, é fundamental entender a coexistência de “regimes normativos” de referência para seus moradores. Segundo o autor, essa trama de gestão da ordem articula a justiça estatal, a justiça dos tribunais do “crime”, a justiça seletiva da polícia e a justiça divina. Tais regimes, argumenta Feltran, não operam apenas na formulação do “dever ser”, na definição de “regras ou leis”, mas constituem instâncias de reivindicação e atuam como operadores práticos do debate, da deliberação e da execução de medidas de punição, regulação e controle (Feltran, 2020, p. 47). No centro dessa gestão, o autor aponta para o fato de que a violência, “compreendida como o uso da força ou a ameaça de fazê-lo” (p. 48), e sobretudo a violência letal, tem sido assim gerida por esses regimes nas periferias urbanas. E essa gestão da ordem, elabora Feltran, qualifica os sujeitos que mobilizam esses diferentes regimes normativos, conforme sua disposição para produzir “acordos” (Feltran, 2020, p. 65).

Um dos efeitos dessa gestão da ordem é o deslocamento forçado de sujeitos de seus territórios, marcado principalmente por ameaças de aprisionamento ou morte dos próprios, e/ou de seus familiares. Essas ameaças, tanto da prisão quanto da morte, são mediadas e negociadas, tal como sugerido por Feltran, por agentes estatais, criminais e religiosos.

Pentecostalismo e pacificação nas periferias urbanas

Nas últimas décadas, atores e instituições pentecostais têm se consolidado como os principais mediadores do campo religioso operando nos contextos violentos das periferias no Rio de Janeiro. Diversos estudos desenvolvidos pelas Ciências Sociais brasileiras vêm analisando diferentes formas da articulação do pentecostalismo com o campo da violência em distintos territórios no Brasil. Essas pesquisas já se ocuparam da análise de práticas pentecostais realizadas em contextos institucionais como prisões (Scheliga, 2005), equipamentos voltados à ressocialização de presidiários (Teixeira, 2015), contextos criminais (Vital da Cunha, 2015), entre outros. Minhas pesquisas fazem parte desse conjunto de reflexões nos últimos quinze anos. Parte desse trabalho foi dedicada à análise de projetos pentecostais articulados à política de segurança pública desenvolvida no estado do Rio de Janeiro entre os anos de 2008 e 2018, nomeada como Política de Pacificação¹.

De 2010 a 2015, desenvolvi pesquisa de campo na Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD). Em artigo de 2012 (Birman; Machado, 2012), analisamos a trajetória de seu líder, Pastor Marcos Pereira, conhecido no estado do Rio de Janeiro à época como um pastor que fazia pregações em delegacias, mediava rebeliões em prisões e ajudava a afastar pessoas envolvidas com o tráfico. No período da pesquisa, o pastor conduzia uma igreja formada majoritariamente por “ex-bandidos” e era conhecido por fazer incursões em favelas para *resgatar da morte* (termo nativo) pessoas condenadas pelo chamado *tribunal do tráfico*. Identificamos, naquele momento, que a referência à origem de seu ministério em suas práticas missionárias nos presídios era reveladora da

¹ Projeto de pesquisa “Crime e religião: mediadores sociais do processo de pacificação na região metropolitana do Rio de Janeiro” (2011-2015). Financiamento FAPERJ – APQ1 – Edital de apoio à pesquisa, 2012.

maneira pela qual ele se concebia como alguém cujo mandato divino não só ajudaria o Estado a lidar com as populações marginais, mas também a corrigir suas falhas: o pastor buscava agir onde o Estado se mostraria incapaz de impor sua ordem (Birman; Machado, 2012, p. 58).

Em trabalho posterior (Machado, 2017), analisei outra faceta da relação dessa igreja com projetos de governança no Rio de Janeiro, ao tratar do fluxo institucional e de pessoas entre a ADUD e uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) no Rio de Janeiro. O objetivo desse artigo foi pensar o *dispositivo de pacificação* como um conjunto de discursos, práticas e imaginários ligados à política de pacificação como projeto de segurança pública do Rio de Janeiro, capaz de articular atores estatais, religiosos, culturais e midiáticos. O trânsito de sujeitos entre igreja e UPP era marcado por casos que, na triagem informal dos policiais, não seriam casos de justiça, ao menos não ainda, e eram conduzidos à igreja para que ali ficassem até estarem em condições de retornar aos seus locais de moradia.

A justificativa para o aparentemente inusitado deslocamento temporário de uma pessoa para viver dentro de uma igreja, e sob sua tutela, era seu envolvimento com as drogas e/ou com o crime. Na prática e nos detalhes, os casos eram muito variados, mas a articulação UPP-igreja era bastante sólida e institucionalizada. Uma das cerimônias analisadas nesse texto foi um culto realizado na própria Unidade de Polícia Pacificadora como parte do ato oficial de celebração do primeiro ano da referida UPP. Um dos líderes e pregador da ADUD fez seu agradecimento à unidade policial referindo-se à Política de Pacificação como algo que “veio fortalecer o trabalho das igrejas nas favelas”, este sim já presente nas comunidades cariocas antes das UPPs, segundo o evangelista. Como testemunho vivo da parceria da ADUD com a UPP, uma jovem foi apresentada no evento devidamente recuperada pela ADUD para a sociedade, vestida no roupão típico utilizado pelas mulheres da igreja. A jovem foi convidada para partir o primeiro pedaço do bolo que comemorava o aniversário da UPP.

O desenvolvimento dessa pesquisa evidenciou que a Política de Pacificação proposta pelo Estado para o Rio de Janeiro se estruturava diretamente com atores e instituições não estatais para implementar um projeto de controle das periferias urbanas. Ou seja, mais do que agir

onde o Estado não estava, a igreja agia nas margens do Estado, como parte do dispositivo da pacificação.

Em sua análise, Das e Poole (2004) apontam que o que faz das margens um campo privilegiado, não para discutir-se a ausência do Estado, mas, sim, analisar o modo como se faz o Estado, é o fato de que as periferias são vistas como contêineres naturais para pessoas consideradas insuficientemente socializadas na lei.

Como etnógrafos, estávamos interessados em compreender as tecnologias específicas de poder por meio das quais os Estados tentam “gerenciar” ou “pacificar” essas populações por meio da força e da pedagogia da conversão, destinada a transformar sujeitos indisciplinados em sujeitos legítimos para o Estado (Das; Poole, 2004, p. 9).

Se a articulação de uma igreja pentecostal a um projeto de segurança pública pode parecer incoerente com uma proposta de Estado laico, o que essas pesquisas evidenciam é que a regulação do religioso acompanha a gestão da violência, visando ao controle de populações consideradas perigosas e à sua transformação em sujeitos fiéis ao Estado. Sugiro então que, ao invés de pensar as margens como exceções ao projeto de laicidade, territórios e sujeitos na vida dos quais esse processo se encontra “ainda” incompleto, pesquisas sobre as margens evidenciam a laicidade do Estado se fazendo, com arranjos explícitos do religioso e do secular que atendam ao governo das populações e seu controle.

Comunidades Terapêuticas, cuidado e controle nas margens

Nos últimos anos tenho desenvolvido pesquisas sobre o tema dos centros de recuperação religiosos voltados para o acolhimento de pessoas que fazem uso problemático de drogas². Esses espaços existem há muitas décadas no Brasil e, mais recentemente, cresceram bastante em número. De acordo com Loeck (2018), apoiado em dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2017), 21% desses serviços foram fundados

² Projeto de pesquisa: “Danos, sofrimentos, acolhimento e recuperação: Comunidades Terapêuticas e as tramas do religioso e do secular no fazer da política e dos cuidados nas periferias urbanas do Rio de Janeiro”. Coordenação de Carly Machado. Bolsa de Produtividade CNPQ – Nível 2 (2021-2023).

até 1995, e mais de 40% entre 1996 e 2005. Os anos 1990 marcam um período de expansão desses projetos. Doudement e Conceição (2018) indicam, no entanto, que esse tipo de instituição começou a surgir no Brasil na década de 1970, e a Nota Técnica do IPEA (2017) identificou unidades com data de fundação da década de 1960. Estima-se que existam hoje aproximadamente 2 mil instituições com esse perfil em atividade em todo o território nacional (Fiore; Rui, 2021).

O foco de pesquisa nesses equipamentos permite uma abordagem muito particular acerca da relação entre a religião e as práticas de governo das populações urbanas em contextos de violência. Diferentemente das “igrejas”, o formato jurídico, político e social desses projetos possibilita arranjos formais entre os centros e o Estado brasileiro, em diversos níveis. E, mais recentemente, tais arranjos vêm suscitando questionamentos sobre a laicidade do Estado brasileiro, no que tange à sua política de drogas.

A relação dos centros de recuperação com o poder público foi por muitos anos bastante incipiente e mesmo nula no Brasil, tanto no que diz respeito aos recursos a ela aportados quanto à sua fiscalização. Em 2011, primeiro ano do governo Dilma Rousseff, com o lançamento do programa “Crack: é possível vencer”, o governo federal passou a contratar vagas em “Comunidades Terapêuticas” (CTs), por meio da Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas (SENAD), do Ministério da Justiça. A categoria “Comunidade Terapêutica” foi então formalmente adotada no âmbito da política pública implementada nesse período, como forma de caracterizar esses centros de recuperação já em atividade no país.

Podemos assim dizer que o uso do termo “Comunidade Terapêutica” como modo de nomear os centros de recuperação que existem há décadas no Brasil foi consequência da intensificação da relação dessas instituições com o Estado brasileiro pela sua inclusão em políticas públicas governamentais. E essa categoria só faz sentido nessa relação. Sendo assim, uma parte considerável dos “centros de recuperação”, e seus voluntários, funcionam até hoje sem se identificarem com a categoria “Comunidade Terapêutica”.

A formalização gradativa das relações do Estado brasileiro com essas entidades conformou um coletivo antes bastante disforme sob o guarda-chuva da categoria “Comunidades Terapêuticas”. Sua integração ao ser-

viço de atendimento aos “dependentes químicos” foi o principal desencadeador da formulação de sua existência como um problema público. As agora chamadas “Comunidades Terapêuticas” tornaram-se, portanto, formalmente prescritas pelo Estado brasileiro como parte integrante e indispensável da Política Nacional de Drogas, na fronteira entre saúde, justiça e assistência social. Desde então, um amplo debate nacional constituiu-se em torno desse tema, e a demanda por “regulação” e “fiscalização” sobre as práticas dessas Comunidades Terapêuticas ganhou um importante espaço no debate. Como pano de fundo, questionava-se o tipo de tratamento realizado em tais instituições (Santos, 2018).

O “problema das Comunidades Terapêuticas” é frequentemente apresentado como um problema de invasão e desrespeito das fronteiras entre saberes e práticas sociais, especialmente entre religião e ciência, e religião e Estado. A breve análise dos processos sociais relativos à concepção de centros de recuperação religiosos no Brasil e no mundo nos mostra que o desafio a essas fronteiras sempre foi uma característica desses projetos: eles sempre representaram um questionamento aos saberes médicos e seus modelos de intervenção terapêutica e medicamentosa, em contraposição às experiências cotidianas e comunitárias, especialmente as religiosas. Dessa forma, sempre estiveram no âmbito de legitimidade do modelo das Comunidades Terapêuticas projetos comunitários que se apresentavam em variados formatos, cuja proposta poderia ter por base os mais diversos fundamentos para uma “vida em comum”, e com arranjos mais ou menos frouxos com o Estado, seus agentes e suas práticas. Nesse arranjo, os projetos religiosos sempre figuraram como uma possibilidade legítima. A dimensão “espiritual” das práticas dos Alcoólicos Anônimos, por exemplo, são uma evidência direta desse aspecto das possibilidades das CTs (cf. Gonçalves; Pillon, 2009; Sanchez; Nappo, 2008).

No Brasil, o aspecto “religioso/espiritual” define o perfil das Comunidades Terapêuticas. O relatório do IPEA (2017, p. 8), em sua introdução, indica que o “modelo de cuidado proposto pelas CTs ancora-se em três pilares – a saber, trabalho, disciplina e espiritualidade – combinando saberes técnico-científicos (médicos, psicológicos e socio-assistenciais) com práticas espirituais”. O modelo das CTs pauta-se na

exigência da abstinência de drogas como condição para o tratamento (em oposição à lógica da redução de danos); [n]a interação prolongada dos pacientes (e sua consequente segregação de seu ambiente familiar e comunitário); e [n]o uso de símbolos e rituais religiosos/espirituais como recurso terapêutico (IPEA, 2017, p. 10).

Tais princípios opõem-se diretamente aos fundamentos da reforma psiquiátrica que conferem a base do modelo de cuidado instituído pelo Ministério da Saúde para pessoas com transtornos decorrentes do uso de álcool e outras drogas, nos quais ganhariam protagonismo os Centros de Atenção Psicossocial para Álcool e Drogas (Caps-AD) – equipamentos ambulatoriais voltados ao cuidado integral dos usuários de álcool e drogas, orientado pela lógica da redução de danos.

A tensão entre “redução de danos” e “abstinência” configura uma dobradura muito específica na qual se inscreve a dimensão moral do conflito entre tratamentos que têm por foco o uso de álcool e drogas. Uma política de redução de danos opera com a possibilidade de gestão da vida incluindo o consumo de “drogas”, enquanto os projetos de abstinência visam à total interrupção do consumo³.

Apesar de não exclusiva ao campo religioso, a proposta de abstinência é uma marca das Comunidades Terapêuticas religiosas de perfil cristão. O aspecto disciplinar das instituições que visam à abstinência destaca-se nas rotinas das CTs, e as atividades religiosas, nesses casos, funcionam como prática voltada a esse fim. Por esse motivo, até o final de 2018, a integração das Comunidades Terapêuticas ao campo do “tratamento” do uso problemático de drogas marcava um descompasso com as políticas de saúde mental no Brasil que se pautava na política de redução de danos.

Se conceitualmente as CTs não eram projetos condizentes ao modelo de cuidado instituído pelo Ministério da Saúde para pessoas com transtornos decorrentes do uso de álcool e outras drogas, sua relação com o Estado brasileiro fazia-se possível pelo fato de ter-se consolidado

³ Redução de danos é um conjunto de políticas e práticas cujo objetivo é reduzir os danos associados ao uso de drogas psicoativas em pessoas que não podem ou não querem parar de usar drogas. Por definição, redução de danos foca a prevenção aos danos, ao invés da prevenção do uso de drogas; bem como foca pessoas que seguem usando drogas – posição oficial da Associação Internacional de Redução de Danos (IHRA). Disponível em: https://www.hri.global/files/2010/06/01/Briefing_what_is_HR_Portuguese.pdf. Acesso em: 21 jul. 2020.

por meio das políticas de justiça e segurança pública, e não de saúde, em âmbito federal. Até 2019, os editais de financiamento voltados às Comunidades Terapêuticas eram oriundos do Ministério da Justiça, como apresentado no início desta seção do texto⁴. Logo, se por um lado o problema das CTs parecia tratar-se de um problema entre modelos de laicidade e formas de regulação do religioso, por outro, a análise desse processo evidencia que existe outro dilema em questão: se as drogas são problemas de saúde ou de justiça.

Há uma evidente tensão no que se refere à temática da política nacional de drogas entre os campos médico e jurídico. O livro *Drogas no Brasil: entre a saúde e a justiça – proximidades e opiniões*, organizado por Vilma Bokany (2015), apresenta uma síntese desse debate, evocando uma importante crítica às políticas proibicionistas e à criminalização das drogas e seus usuários. As práticas do campo da justiça no Brasil operam por uma perspectiva repressiva que vê a “droga” como questão de polícia. O argumento que parte do campo da saúde, por outro lado, tende a recusar o modelo da criminalização, apresentando a droga como “problema de saúde”, ou seja, pela sua patologização. Apesar de a maior parte dos debates públicos sobre as CTs (e seus problemas) ocorrer com base na temática do “tratamento”, pensado pelo viés da saúde mental, as articulações densas entre as CTs e as políticas de segurança pública – que tomam as “drogas” como problema de polícia – são menos analisadas.

O debate sobre as Comunidades Terapêuticas é, em geral, articulado ao tema das políticas de saúde mental, seus desafios, os recursos e os equipamentos disponíveis. Sobre esse tema, mais do que relevante, há trabalhos, tais como os de Pitta (2011), Bolonheis-Ramos e Boarini (2015), e Barretto e Merhy (2021). No entanto, para enfrentar os desafios colocados por uma antropologia das margens, como sugerida por Das e Poole (2004), faz-se relevante um deslocamento da perspectiva da ausência, além do desenvolvimento de análises sobre o modo como, na gestão das margens, o Estado se faz presente em formas de governo,

⁴ As políticas relacionadas às CTs mudaram muito nos últimos anos, atravessando os governos Dilma, Temer e Bolsonaro. As principais articulações instituídas e também desfeitas no âmbito federal nesse período foram com os Departamentos de Justiça, Saúde, Assistência Social e Direitos Humanos. Descrever toda a institucionalidade desse processo (muito rico e revelador) seria outro trabalho, e esse não é o objetivo específico deste texto. Mas vale dizer que o presente artigo foi elaborado no momento das controvérsias que envolviam a criação do “Departamento de Apoio a Comunidades Terapêuticas” (Decreto nº 11.392/2023) dentro da Secretaria Executiva do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, no primeiro mês do governo Lula (2023-2026).

operando inclusive por meio do excesso de políticas públicas violentas e asfixiantes voltadas às populações marginalizadas. Sob essa perspectiva, é possível perceber que, para as pessoas que chegam às CTs, algumas políticas públicas são fartas e engrossam a frente violenta do Estado que as reprime e oprime: esse é o caso da segurança pública e da justiça; da polícia e do encarceramento. Estas são “acessíveis”, na verdade excessivas, e estão sempre por perto, rondando, prontas a dar-lhes um lugar nas delegacias e nas prisões.

Um dos efeitos da gestão da ordem nas margens é o deslocamento forçado de sujeitos de seus territórios, marcado sobretudo por ameaças de aprisionamento ou morte deles mesmos e/ou de seus familiares. Essas ameaças, tanto da prisão quanto da morte, são mediadas e negociadas, tal como sugerido por Feltran (2020), por agentes estatais, criminais e religiosos. Mas, para além dos atores envolvidos, destaca-se o fato de que o processo de criminalização e a “solução” carcerária absolutamente inflada no Brasil nas últimas décadas formam o contexto mais amplo que constitui o chão movediço que serve de base para esse processo sufocante.

Ao lado das ameaças explícitas, que geram os deslocamentos forçados, existem ainda os avisos, os conselhos dados por mediadores da díade controle/cuidado, que sugerem deslocamentos “preventivos”, para locais distantes e, por isso, mais seguros. Em alguns desses casos, as CTs são destinos recomendados ou selecionados dentre os possíveis, por combinarem elementos que atendem a diferentes requisitos: localização, condições básicas de existência, regime de controle estabelecido, uma temporalidade mais alargada para a estadia, confiabilidade e gestão moral da vida cotidiana. As CTs situam-se, assim, como um espaço possível de recepção no percurso de sujeitos que vivenciam as circunstâncias expulsivas do exílio urbano. E o aspecto religioso dessas CTs, para além de ser o que as define, é também o que indetermina o perfil de tais iniciativas e as capacita a seguir acolhendo muitos tipos de gente (Machado, 2021, p. 150).

“É cada perigo que a gente passa”

Nos últimos anos, venho acompanhando diferentes pessoas que passaram por centros de recuperação, tendo como foco sua trajetória de vida e seus percursos na cidade. Nossas conversas com essas pessoas não tratam exclusivamente do tempo que passaram na CT, mas dos diferentes momentos de suas vidas nos quais se sentiram forçadas ou foram obrigadas a se deslocar pela cidade e viver fora de suas casas: na rua, em abrigos, CTs, na prisão, entre outros espaços de parada. Em comum entre esses homens (até aqui, com esse perfil, foram todos homens), sua relação com o pentecostalismo e o “problema das drogas”. Vou tratar nesta seção das conversas realizadas com um desses homens, que chamo de Jailson⁵.

No momento da pesquisa, Jailson tinha perto dos seus 40 anos, era casado e tinha um filho de um relacionamento vivido antes de seu casamento. Era também pastor de uma igreja Assembleia de Deus. Morava em um território de periferia, na cidade do Rio de Janeiro. É o mais velho de seis irmãos. Jailson lembra de sua infância dizendo que foi uma criança estudiosa e que nunca deu trabalho para sua mãe. Desde pequeno, queria ter um filho e dar para esse filho coisas que ele nunca teve, mas que, em suas palavras, “não era nada material, não. Mas era jogar uma bola, soltar uma pipa, algo assim que faz uma aproximação de pai pra filho”.

Em sua adolescência, aos 14 anos, envolveu-se com as drogas. Jailson consumia diferentes substâncias de modo recreativo. Ainda na adolescência, fez cursos profissionalizantes em uma unidade do Estado voltada para crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade. Conseguiu se formar, e iniciou um trabalho em uma empresa.

De seu primeiro relacionamento mais longo, nasceu seu primeiro e único filho, até o momento da pesquisa. Esse relacionamento marcou uma fase muito particular de sua experiência de consumo de drogas, já

⁵ Durante o segundo semestre de 2020, realizamos uma série de conversas com pessoas que haviam passado por Comunidades Terapêuticas ou tinham sua vida marcada de diferentes formas pela relação com essas instituições. A equipe dessa pesquisa era formada por quatro pessoas, além de mim: Nildamara Torres (doutoranda, UERJ), Jamille Bezerra (mestre, UFRRJ), Aleixa Gomes (iniciação científica, UFRRJ), Beatriz Corrêa (iniciação científica, UFRRJ) e Frederico de Assis (iniciação científica, UFRRJ). A equipe conversou, ao todo, com quinze pessoas. Todas foram informadas do andamento da pesquisa e têm acompanhado seus resultados. Seus nomes foram aqui modificados. Para os fins deste capítulo, a trajetória escolhida para análise foi a de Jailson. As conversas com ele aconteceram em diferentes ambientes: no contexto de uma igreja (algumas gravadas, outras registradas em anotações) e pelo aplicativo de troca de mensagens WhatsApp. No WhatsApp, as mensagens de áudio foram a via privilegiada de comunicação escolhida por Jailson.

que, durante esse período, ele usava drogas acompanhado da mãe da sua parceira que consumia drogas em casa. “Lá era um local isolado, seguro, tipo um refúgio. E ali virou o meu refúgio das drogas. Eu queria usar drogas, eu ia para esse local e usava drogas junto com a mãe da minha companheira”. A relação de Jailson com essa companheira durou sete anos. Depois do término, e sem esse “refúgio”, as coisas ficaram mais complicadas e perigosas.

Dadas a ilegalidade da venda e a criminalização do consumo de drogas em contexto brasileiro, sua experiência de compra e de consumo dessas substâncias o colocou em diversos momentos de sua vida no limite da morte e da prisão. Com o passar do tempo, Jailson relata que as drogas começaram a atrapalhar seus projetos. “A droga é uma doença progressiva. Ela te castiga muito materialmente, mentalmente, emocionalmente, familiarmente. É uma coisa muito dura, muito dura mesmo!”.

Mais do que um desgaste físico derivado das drogas, Jailson compartilha relatos de uma vida cotidiana difícil, arriscada e, por isso, desgastante. “É cada perigo que a gente passa”. Suas histórias são de experiências em contextos violentos e situações de risco de ser pego pela polícia. Uma das primeiras vezes em que Jailson pensou que queria parar com as drogas foi numa dessas situações de perigo. Ele disse que estava em uma linha de trem: um local onde as pessoas se escondiam para usar drogas. Mas quando ele e seus amigos estavam nesse local, a polícia chegou, e chegou atirando.

O pessoal começou a correr, e eu também. Nisso os policiais começaram a dar muito tiro. Eu consegui sair, mas as duas pessoas que estavam comigo ficaram. A polícia pegou os dois e eu fui embora. E eu pensei: “saio dessa vida! Eu não quero saber. Se eu conseguir sair livre disso, eu saio dessa vida!”. Consegui, mas era só mais uma oportunidade.

“São vários livramentos de Deus em questão de tiroteio, sabe”. Em outra história contada por Jailson, ele estava na laje de uma casa consumindo cocaína quando de repente começou um tiroteio. O dono da casa então falou que eles precisavam sair dali, mas ele demorou a conseguir escapar. Ficou preso porque não conseguia se mover, com medo de sair.

Jailson não narra suas histórias apresentando-se como corajoso, valente. O perigo na rua o deixava com medo. E, por causa desse medo, ele não entrou de vez para o tráfico. “*É impressionante como a droga te leva para o tráfico*”. Jailson perdeu um amigo assassinado. Esse amigo, segundo ele, não era usuário de drogas, mas vendia pequenas quantidades. Ele dizia que, naquela época, dava para vender “sem ser bandido, bandido mesmo”. Esse rapaz vendia de forma discreta, de acordo com Jailson, só para pessoas conhecidas. “Cheguei a pegar algumas cargas para passar, mas foi muito pouco. Eu sempre tive muito medo”. As drogas, segundo Jailson, levam a pessoa para o tráfico. E o álcool, para as ruas.

Jailson narra muitas perdas: trabalho, o primeiro relacionamento, a relação com o filho. Sempre que fala da relação com o filho, afirma que essa foi a sua maior e mais dolorosa perda. Relata ainda, com angústia, o sofrimento que fez sua família passar: “Eu já não aguentava mais ver minha vó, minha mãe e meus irmãos sofrendo. Eu já estava morto espiritualmente, mas eu queria a morte mesmo. Não tinha mais saída”.

E nisso eu dormi e tive uma visão onde se manifestava uma pessoa, um homem de branco. Eu não conseguia ver o semblante dele, não, mas essa pessoa falava: você vai na sua empresa, você vai pedir demissão e com esse valor de demissão que você vai pegar, eu vou te enviar para um local. E eu lembro que eu questionava: “Mas e meu filho? Eu comecei a trabalhar agora!”. E essa voz falava, Deus falava: vai, que eu vou cuidar de tudo.

Assim, Jailson internou-se voluntariamente em um centro de recuperação, de perfil religioso. Ele descreve esse local sempre como um lugar “muito simples no sentido espiritual”: na prática, algumas orações e muita disciplina cotidiana.

Lá existem muitas regras. Você tem hora pra comer, hora pra dormir, hora pra tomar banho. Eu lembro que assim que eu cheguei, foi meu primeiro dia, eu botei minha toalha nas costas pra tomar banho. Eu gosto de tomar banho pela manhã. Quando ia tomar banho, o monitor falou: “tu vai pra onde?” Eu respondi: “vou tomar banho!”. E ele disse: “Não, senhor, aqui tem hora pra tudo. Você vai tomar banho depois que todo mundo tomar”. Aquilo ali foi um trauma para mim. E eles enfatizavam muito isso. “Na escola pública você aprende A, B, C, D. Aqui

você vai aprender a OBEDECER”. De manhã cedo você acordava orando. Nas terças e quintas era obrigatório jejuar. Tinha os períodos bíblicos, com a leitura da palavra de Deus. Mas, assim, no sentido espiritual, era bem simples.

A rotina do centro de recuperação no qual Jailson ficou internado era muito intensa e rigorosa. Tinha hora para acordar, arrumar a cama, escovar os dentes e, depois de trinta minutos todos já deviam estar dentro da capela para orar. Após a oração, que durava uma hora, os internos tinham mais uma hora para o café da manhã. A partir daí, a cada dia da semana, seguiam-se atividades diversas, todas cronometradas: lavar roupa, arrumar a chácara, lavar o alojamento, fazer terapia. Em alguns dias, na parte da tarde, tinha estudo bíblico. O centro oferecia café, almoço, lanche, jantar e ceia.

Jailson diz que não se converteu no centro de recuperação, mas depois que saiu de lá. E dezesseis anos depois de sua internação, após algumas “recaídas”, tornou-se pregador. Mais recentemente, virou pastor. Sua narrativa sobre o dia a dia na igreja, no entanto, é bastante crítica.

Nós cristãos evangélicos falamos que Jesus cura, salva, liberta, batiza no Espírito Santo. Porém, a gente não está preparado pra receber essas pessoas na igreja: receber um drogado, um ex-drogado, receber uma prostituta, ou melhor, uma ex-prostituta, receber pessoas desse nível. Uma pessoa em adultério, uma pessoa em fornicação... A gente apregoa muito isso, mas, quando chegam na igreja esses tipos de pessoas, a gente não sabe lidar. Da mesma forma que as pessoas entram, a gente coloca pra fora, porque a gente conhece muito a *letra*, mas não conhece o *tratamento* pra essas pessoas.

Jailson casou-se novamente e tornou-se pastor de uma igreja “com carteira assinada”. No período da pesquisa, lidava com os desafios de ser líder de uma congregação e, também, um funcionário dessa igreja. Diferentemente da liberdade de um pregador, ele agora precisava cumprir um horário, e isso, em sua perspectiva, dificultava muito as coisas. “Eu gosto de visitar o membro da igreja no hospital, gosto de ir na casa. Se faltar ao culto, eu ligo. Gosto de levar a santa ceia para aqueles que estão enfermos. Gosto de comparecer. Eu gosto de participar do sepultamento...”.

Permanecer fixado só na igreja, cumprindo horário, o frustrava um pouco naquele momento, e Jailson pedia a Deus que o orientasse. Dizia que estava fazendo o seu melhor: que era um pastor cuidadoso, mas não era um “pastor delegado”, com cara de polícia, que age pela autoridade. Jailson dizia que queria ser respeitado, mas que não queria ser esse tipo de pastor que se impunha pela autoridade.

Considerações finais

Trajetórias de vida como a de Jailson nos ajudam a compreender mais de perto aspectos extremos da vida nas margens do Estado. Em contextos marcados pela violência, atores e instituições formam tramas densas e complexas de cuidado e controle. O objetivo das reflexões aqui desenvolvidas foi o de propor um debate sobre o tema da laicidade nesses contextos extremos, com base em uma antropologia das margens.

O debate específico sobre as Comunidades Terapêuticas foi escolhido como um caso bom para pensar o efeito de entorse produzido quando o problema da violência é colocado no centro do debate que trata dos modelos de laicidade, no que diz respeito ao tema das drogas. À medida que a perspectiva dos *modelos de tratamento* e do *cuidado da saúde* conduzem o impasse entre o religioso e o secular, o arranjo laico que indica a *exclusão* das CTs da política estatal parece evidente. Quando, no entanto, o problema da violência e a perspectiva da criminalização das populações às margens ocupa o centro do debate, percebe-se que as CTs são um ponto crítico para a produção de uma compreensão mais meticulosa sobre as complexidades inerentes à regulação da religião e da violência.

Mas a densa trama do religioso e do secular no governo das populações às margens reserva ao religioso todos os elementos ambivalentes da gestão. Em contextos marcados por regimes de governo estatal e criminal, o pentecostalismo apresenta-se encharcado de ambivalências das fronteiras e passagens entre o controle e o cuidado, o acolhimento e a imposição da disciplina, a escuta aberta e o proselitismo. Isso se dá porque, muitas vezes, no jogo de forças que se impõe, há poucas rotas efetivamente possíveis de fuga. E, até onde essa pesquisa alcança, o pentecostalismo é também uma delas.

A relação de Jailson com as drogas o colocou diante de policiais atirando para matar em linhas de trem e o deixou a um passo de uma vida no crime, na morte ou na prisão. A entrada em uma Comunidade Terapêutica, menos do que uma saída, foi uma fuga possível naquelas circunstâncias. Sua trajetória de vida foi então marcada por essa possibilidade de escape. Mas não um escape “para fora” do problema da violência e da criminalização das populações às margens. Um escape “para dentro”, para dentro do dispositivo de gestão, apesar de fora da cadeia.

Na Comunidade Terapêutica, Jailson foi ensinado a “obedecer”. Na discussão de Foucault (2008) sobre a genealogia das formas do Estado, é fundamental que os sujeitos sociais sejam forjados pela necessidade de proteção, além da importância da obediência. Uma das referências genealógicas da confiança dos sujeitos na proteção (secular) do Estado, para Foucault, é o modelo do pastorado (cristão), marcado pelo cuidado das almas para que não se percam e por sua capacidade de se estender ao máximo para trazer de volta aquelas que se perdem. O cuidado do Estado (baseado nesse modelo pastoral) apoia-se na certeza dos sujeitos de que, sem seu governo, eles se perdem. E, por isso, aprender a obedecer, e entender que obedecer é estar a salvo, é um aspecto central da segurança de sujeitos e populações. Pelas margens, em tramas ordinárias como essas vividas em torno das Comunidades Terapêuticas, é possível ver o Estado se fazendo sobre essas mesmas bases de produção da necessidade da obediência.

O escape de Jailson “para dentro” do dispositivo de controle das populações consideradas perigosas o fez pastor. E, de dentro, ele tenta resistir. Jailson resiste à imagem de que a religião acolhe, cuida, aceita. De dentro da igreja, ele denuncia que estas não estão preparadas para receber “aquelas pessoas”, as pessoas perdidas (“drogados, prostitutas”). A igreja as quer como “outras pessoas”, as mesmas pessoas, obedientes. E quando elas não obedecem, a igreja “coloca pra fora”. O ciclo do governo das pessoas indesejadas mantém-se assim em movimento, e o Estado se faz neste circuito de transversalidades (Mallart; Rui, 2015) que inclui as ruas, as prisões, os abrigos, os projetos sociais, as igrejas e as comunidades terapêuticas.

Todas as resistências de Jailson, cabe dizer, são pequenas, movimentos sutis dentro da vida ordinária. Em suas reflexões sobre a forma-

ção de subjetividades em contexto de violência e sobre a agência na dor, Veena Das (*apud* Ortega, 2008) analisa a relação entre pobreza, segurança e saúde, e as experiências do trauma, do sofrimento e do ato de testemunhar. Em sua análise, Das nos provoca a conhecer situações nas quais as “exceções” e o “extraordinário” se tornam parte do cotidiano, com as formulações subjetivas possibilitando “habitar a devastação”.

Jailson também resiste à sua função “pastoral” nesse governo. Ele não quer ser um “pastor delegado”, com “cara de polícia”. Isso estava quase custando para ele o risco de perder seu emprego de carteira assinada. E isso não é um risco pequeno. Mas ele se perturbava com a institucionalização da função pastoral, que o obriga a cumprir horário, e sentia falta da fluidez do serviço, da oferta de conforto e acolhimento para quem precisa, na hora em que a pessoa precisa.

Se muito se sabe sobre a produção e a reprodução da violência, ainda se tem muito a aprender sobre as rotas de fuga dessas dinâmicas violentas. Como analisado por Brandão e Teixeira (2021), centros de recuperação dedicam-se não ao tratamento da adicção, mas à “reconstrução da vida”, dentro de suas possibilidades e seus limites. Em condições brutais de existência, o cálculo do “melhor para a vida” ou da “vida possível” esgarça os limites do aceitável e do suportável (Machado, 2021, p. 158-159). Analisar as CTs por esse ponto de vista significa experimentar pensá-las como um grande laboratório de práticas, discursos, símbolos, políticas e rituais que se espalharam nas últimas décadas por meio de diferentes atores sociais, ocupando territórios periféricos e projetos de governo de populações urbanas, sempre na tênue fronteira entre cuidado e controle. Laboratório este que não se faz por fora das razões do Estado, mas é parte fundamental do processo contínuo da produção de suas práticas de governo.

Discutir a questão da laicidade nesse contexto implica uma tentativa de pensar esse “laboratório” voltado à gestão das populações às margens também como um laboratório específico para a formulação das regulações do religioso, considerando sua relação com a gestão da violência. Nesse sentido, destaca-se nesta conclusão a importância de, sempre que possível, trazer à tona o problema da violência que se coloca nos diferentes contextos em que são analisados modelos de laicidade e as formas de regulação do religioso.

Referências bibliográficas

ALBERNAZ, Elizabete Ribeiro. Na fronteira entre o bem e o mal: ética profissional e moral religiosa entre policiais militares evangélicos cariocas. *Caderno CRH*, Salvador, v. 23, n. 60, p. 525-539, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo de. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 419-436, 2020.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. French secularism and the “Islamic Veil Affair”: thoughts on the laïcité and defining religion. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1-2, After Secularization (special double issue), 2006.

BARRETO, Leandro; MERHY, Emerson. Comunidades Terapêuticas: um estudo sobre acesso e barreira a cuidados em saúde. In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (ed.). *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil*. New York: Social Science Research Council/ Drugs, Security and Democracy Program, 2021. p. 122-140.

BIRMAN, Patricia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 209-226, 2012.

BIRMAN, Patricia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 111-134, 2019.

BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012.

BOKANY, Vilma (org.). *Drogas no Brasil: entre a saúde e a justiça – proximidades e opções*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2015.

BOLONHEIS-RAMOS, Renata Cristina Marques; BOARINI, Maria Lucia. Comunidades terapêuticas: “novas” perspectivas e propostas higienistas. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 4, p. 1231-1248, 2015.

BRANDÃO, Beatriz; TEIXEIRA, César. Crime e pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais. *Lusotopie*, v. XX, n. 1-2, p. 1-14, 2021.

CAMURÇA, Marcelo; MARTINS, Sueli. Sobre a permanência e a naturalização do catolicismo na esfera pública no Brasil: o caso de uma escola municipal. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 102-116, 2014.

CAMURÇA, Marcelo; SILVEIRA, Emerson José Sena; ANDRADE JÚNIOR, Pércles Morais de. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, 2020.

CONNOLLY, William E. Europe: a minor tradition. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (ed.). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Redwood City, California: Stanford University Press, 2006. p. 75-92.

DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*. Chicago: Hau Books, 2015. p. 53-125.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology in the margins of the state: comparative ethnographies*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DOUDEMANT, Marcello; CONCEIÇÃO, Vinnie. Frente Parlamentar em defesa das Comunidades Terapêuticas. In: SANTOS, Maria Paula (org.). *Comunidades Terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018. p. 167-186.

FELTRAN, Gabriel de Santis. Das prisões às periferias: coexistência de regimes normativos na “Era PCC”. *Revista Brasileira de Execução Penal - RBEP*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 45-71, 2020.

FIORE, Mauricio; RUI, Taniele. O fenômeno das Comunidades Terapêuticas no Brasil: experiências em zonas de indeterminação. In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (ed.). *Working Paper Series*:

Comunidades Terapêuticas no Brasil. New York: Social Science Research Council/Drugs, Security and Democracy Program, 2021. p. 1-7.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. O acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, Sociedade e Religião. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 14, p. 119-143, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. Fronteiras da Laicidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 205-208, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 18, n. 25, p. 14-37, 2016.

GONÇALVES, Angélica Martins de Souza; PILLON, Sandra Cristina. Adaptação transcultural e avaliação da consistência interna da versão em português da Spirituality Self Rating Scale (SSRS). *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 10-15, 2009.

IPEA. *Perfil das comunidades terapêuticas brasileiras*. Nota Técnica n. 21 (Diest). Brasília: Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia/IPEA, 2017.

LEITE, Marcia. Entre a 'guerra' e a 'paz': Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 625-642, 2014.

LOECK, Jardel. Comunidades Terapêuticas e a transformação moral dos indivíduos: entre o religioso-espiritual e o técnico-científico. In: SANTOS, Maria Paula Gomes dos (org.). *Comunidades Terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018. p. 78-100.

MACHADO, Carly Barboza. The church helps the UPP, the UPP helps the church: pacification apparatus, religion and boundary formation in Rio de Janeiro's urban peripheries. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 14, n. 3, p. 1-16, 2017.

MACHADO, Carly. Presos do lado de fora: comunidades terapêuticas como zonas de exílio urbano. In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (ed.). *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil*. New York: Social Science Research Council/Drugs, Security and Democracy Program, 2021. p. 141-159.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 53-84, 2004.

MALLART, Fabio; RUI, Taniele. Por uma etnografia das transversalidades urbanas: entre o mundão e os dispositivos de controle. Trabalho apresentado no *39º Encontro Anual da ANPOCS*, 2015.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 79, p. 15-38, 2010.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.

ORO, Ari Pedro. Bolsonaro e a laicidade brasileira em questão? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 22, n. 42, p. 145-172, 2022.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

ORTEGA, Francisco (org.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidade*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Humanas/Centro de Estudios Sociales (CES): Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2008.

OOSTERBAAN, Martijn; MACHADO, Carly. *Postsecular pacification: Pentecostalism and military urbanism in Rio de Janeiro*. Cultures,

Citizenship, and Human Rights. London: Routledge, 2020.

PITTA, Ana Maria Fernandes. Um balanço da reforma psiquiátrica brasileira: instituições, atores e políticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 12, p. 4579-4589, 2011.

PORTIER, Philippe. Le tournant substantialiste de la laïcité française. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 21-40, 2018.

SANCHEZ, Zila van der Meer; NAPPO, Solange Aparecida. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 265-272, 2008.

SANTOS, Maria Paula Gomes dos (org.). *Comunidades Terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018.

SCHELIGA, Eva L. Sob a proteção da Bíblia: a conversão ao pentecostalismo em unidades penais paranaenses. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 6, n. 8, p. 57-71, 2005.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. “Saindo do crime”: igrejas pentecostais, ONGs e os significados da “ressocialização”. In: BIRMAN, Patricia; LEITE, Marcia; MACHADO, Carly; CARNEIRO, Sandra (org.). *Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV, 2015. p. 121-139.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

RESSOCIALIZAR PELO COACHING: APONTAMENTOS SOBRE O RELIGIOSO E O SECULAR NA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MÉTODO CIS COMO POLÍTICA PÚBLICA DE SEGURANÇA NO BRASIL¹

Taylor de Aguiar

Em sua variabilidade histórica, as ações sociais religiosas correspondem a modos distintos de presença pública das religiões e de constituição de religiões públicas. Podemos sugerir, como exemplo a esse respeito, que o trabalho religioso no atendimento a demandas de caridade e assistência à população, remontando a longa data, tenha sido formulado como ação social por meio de um processo diverso daquele que fundamenta, hodiernamente, a ampliação da cooperação de grupos religiosos com instâncias do Estado e organizações da sociedade civil para a elaboração de políticas públicas. No primeiro caso, trata-se de dinâmica que antecede a instituição do pluralismo religioso no país e que, ancorada na herança colonial católica, se reflete na posição privilegiada originalmente concedida pelo Estado a instituições católicas operantes sobretudo nos campos da saúde e da educação²; no segundo, deparamo-nos com uma configuração marcada por uma pluralização de atores religiosos na cena pública, não obstante o quadro de referências da ação social religiosa permaneça majoritariamente cristão, com destaque para frentes de ação agora coordenadas por evangélicos³. O que importa ressaltar, com esse contraste, é que a incidência religiosa sobre temas de interesse público e ação do Estado, como a assistência social, a segurança pública, a cultura, o meio ambiente, a saúde, a educação, entre outros – efetivada exatamente por meio das chamadas “ações sociais”

1 Os resultados apresentados neste texto integram a pesquisa de doutoramento do autor, cujo período de doutorado-sanduíche no exterior contou com bolsa concedida pelo convênio CAPES/COFECUB (número do processo: 88887.660269/2021-00).

2 Para uma melhor percepção do papel ocupado pelo catolicismo na formulação e na oferta de ações sociais no Brasil, cf. Miceli (1988) e os comentários presentes em Oro (2011). O trabalho de Giumbelli (1997) demonstra como as ações sociais do espiritismo, articuladas com a cura pela homeopatia e com a noção de caridade, contribuíram para seu processo de legitimação social como religião. Já Montero (2006) oferece uma interpretação da constituição do pluralismo religioso no Brasil, partindo da ideia de que determinados “códigos” católicos, como o da “caridade”, teriam se tornado plausíveis para expressar demandas no espaço público em nome do bem comum e da religião, contrariamente aos “códigos” das religiões mediúnicas, associados à “feitiçaria” e à não religião.

3 A tese de doutorado de Flávio Conrado (2006) aborda extensamente as modalidades de atuação evangélica no espaço público, em diferentes dimensões da sociedade civil, enfatizando o período posterior à década de 1980.

– abrange possibilidades atreladas a determinadas condições históricas de publicização das religiões.

O sociólogo José Casanova, em sua seminal obra *Public religions in the modern world* (1994), advoga a posição de que uma “religião pública” pode ser definida nesses termos na medida em que age como uma força mobilizadora da sociedade civil atuante na esfera pública e com incidência sobre o aparato do Estado e o sistema político. Não obstante esses padrões de atuação e incidência sejam amplamente variáveis, é sob o registro da publicização que se inscrevem iniciativas contemporâneas de ação social que partem de agentes religiosos, sejam elas caracterizadas conforme o modelo “assistencialista”, sejam orientadas por/para uma “educação para a cidadania” (Novaes, 1998). Para Joanildo Burity (2007), a conjuntura do campo religioso brasileiro e o surgimento de condições sociopolíticas que reconfiguram as dinâmicas do Estado a partir dos anos 1990 apontam para um redimensionamento do papel assumido pelas religiões no âmbito das ações sociais: ocorre sua habilitação como parceiras do Estado para a democratização e a execução de políticas públicas por meio da ideia de uma “sociedade civil proativa” em que as religiões seriam dotadas de “um ‘capital moral’ que lhes confere credibilidade e respeito por parte das populações alcançadas pelas políticas governamentais” (Burity, 2007, p. 26). Nesse contexto, a estruturação de projetos sociais ganha maior relevância, ao lado de parcerias e estratégias de participação no debate público que atores religiosos de diferentes denominações passam a desenvolver junto a estruturas governamentais e não governamentais⁴.

Uma das questões que mais têm recebido a atenção de atores religiosos no Brasil contemporâneo é o problema público da violência, em sua intersecção com ações voltadas às políticas de segurança. Autoras/es como Birman (2012), Machado (2013), Teixeira (2015) e Vital da Cunha (2016) demonstram que a colaboração entre Estado e religiões na proposição e na execução de políticas de segurança passa primordialmente pela gramática das periferias, onde os processos de gestão da violência encontram em ações sociais e práticas de ordem religiosa

⁴ As etnografias de Decker Neto (2015) e Scheliga (2016) acompanham desdobramentos inseridos nesse processo, focalizando a incidência religiosa na formulação de políticas públicas. Denise Goulart (2018), por sua vez, aborda as parcerias de uma organização missionária com o Estado, em uma abordagem comparativa entre Brasil e França.

um instrumento propício à “pacificação”. Mesmo quando se trata de programas articulados com base em uma lógica secular, como é o caso da ocupação de favelas pelas Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), a dimensão religiosa não pode ser desconsiderada como um parâmetro para a ação de segurança, uma vez que tanto seus agentes quanto seu público – precisamente as “comunidades” em nível local e a “sociedade” em plano mais geral – são partícipes de um repertório simbólico em que o recurso ao sagrado é comum no combate ao crime e ao “mal”.

No presente texto, abordarei a emergência de uma modalidade de ação social religiosa no Brasil, considerando a estruturação, a institucionalização e a expansão recentes de um projeto de política de segurança sustentado por atores cristãos na esfera pública. Refiro-me à oferta sistemática de treinamentos de inteligência emocional baseados no Método CIS – metodologia de desenvolvimento pessoal criada pelo coach e autor de best-sellers pentecostal Paulo Vieira – para a ressocialização de detentos do sistema prisional, bem como para o fortalecimento da saúde mental de profissionais de forças de segurança. Em uma descrição da sessão solene em homenagem ao método e à escola de coaching de Paulo Vieira – a Federação Brasileira de Coaching Integral Sistêmico (FEBRACIS) –, realizada em 29 de junho de 2022 na Câmara dos Deputados, evidenciarei a mobilização de agentes políticos e religiosos em torno da institucionalização dos treinamentos pelo Método CIS em instâncias estatais de segurança. Dos discursos proferidos na tribuna, irei destacar apenas os pontos relacionados à anunciação e à celebração públicas da inserção do Coaching Integral Sistêmico em instituições prisionais e treinamentos de profissionais de forças de segurança, sem me estender sobre a apresentação de indicadores gerais do crescimento da FEBRACIS no Brasil e no mundo⁵, entre outros aspectos similares ressaltados em diferentes momentos da solenidade. Meu objetivo com este texto não é discorrer sobre os modos como a FEBRACIS ou os treinamentos pelo Método CIS se estruturam, senão demonstrar como estes últimos foram apresentados na sessão solene simultaneamente como projeto de política pública de segurança e ação social religiosa.

⁵ Atualmente, a FEBRACIS conta com quarenta unidades/sedes distribuídas em cidades médias e grandes de quase todos os estados brasileiros e em mais quatro países: Estados Unidos, Portugal, Espanha e Angola. Cf. mais informações no site da instituição, disponível em: <https://febracis.com/>. Acesso em: 12 abr. 2023.

Processos e práticas de coaching têm ganhado espaço no meio religioso brasileiro nos últimos anos, com destaque para as igrejas evangélicas⁶. As pesquisas acadêmicas sobre o tema, entretanto, são ainda escassas, o que aponta para a necessidade de acompanhar os mecanismos de produção e os múltiplos desdobramentos desse fenômeno⁷. Meu intuito com este texto é descrever um desses desdobramentos: a publicização de um projeto de política de segurança que se baseia no coaching e é articulado por atores cristãos na esfera pública, ainda que não parta de organizações religiosas ou de grupos mobilizados em torno de uma doutrina/confissão. O projeto de inserção do Método CIS em instâncias de segurança foi delineado pelos atores político-religiosos envolvidos na sessão solene em tela como uma proposta de intervenção voltada para o problema público da violência, compreendendo argumentos e estratégias discursivas que orbitaram em torno de duas ideias complementares: a de “ressocialização”, vinculada exclusivamente aos objetivos da aplicação da metodologia junto a detentos do sistema prisional; e a de “transformação”, associada ao horizonte de futuro projetado tanto sobre detentos quanto sobre profissionais de forças de segurança – com foco, neste último caso, na promoção da saúde mental. Procurarei descrever como esses sentidos seculares e religiosos foram articulados nos discursos dos atores que se pronunciaram na sessão, vindo a caracterizar a aplicabilidade do Método CIS à segurança ora como projeto de política pública associado ao objetivo secular da “ressocialização”, ora como metodologia revelada por Deus a Paulo Vieira e instituída como instrumento de ação social religiosa de combate à violência. Na encruzilhada de tais sentidos, as fronteiras entre o secular e o religioso são borradas, suscitando desafios à compreensão da ação religiosa no espaço público e das configurações da laicidade no Brasil.

6 Desenvolvo minha tese de doutorado sobre o tema, enfatizando as formas de presença do coaching em igrejas e a mobilização em torno da institucionalização do Método CIS como política pública de segurança. A tese será defendida no primeiro semestre de 2024 junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

7 Um dos investimentos sobre o tema é o de Stern e Guerriero (2020), que propõem uma interpretação que aproxima a presença do coaching no âmbito evangélico com a reverberação de um “*ethos* Nova Era” naquele meio religioso.

Um ato de publicização do Método CIS como política de segurança

O propositor da sessão solene, deputado Heitor Freire (União-CE), inicia os trabalhos seguindo os trâmites regulares da presidência de uma sessão parlamentar: sob a proteção de Deus e em nome do povo brasileiro, declara a cerimônia aberta, requerendo que os convidados especiais se façam presentes à mesa. Um a um, tomam seus assentos o deputado Nereu Crispim (PSD-RS), o deputado Capitão Derrite (PL-SP), o coach e presidente da FEBRACIS, Paulo Vieira, e o juiz de Direito Deomar Alexandre de Pinho Barroso, do Tribunal de Justiça do Estado do Pará. Paulo Vieira é calorosamente aplaudido pela plateia, diversas vezes saudada ao longo da tarde de 29 de junho de 2022 por ser formada pelos próprios homenageados da sessão, os profissionais de coaching. Após ser composta a mesa, o Hino Nacional é executado pelo Coro Vozes Ebenézer, da Igreja Batista Ebenézer de Taguatinga (DF), e um vídeo institucional da FEBRACIS é reproduzido no telão, apresentando o Coaching Integral Sistêmico, ou Método CIS, como uma metodologia inserida em um amplo contexto histórico de evolução da prática de coaching pelo mundo.

A expressão universalizante que nomeia a sessão – “Homenagem aos Profissionais de Coaching no Brasil” – indica uma extensão indistinta do tributo ao conjunto de coaches do país. Mas a solenidade constituiu-se, na prática, como uma homenagem específica direcionada à FEBRACIS e à metodologia de coaching de Paulo Vieira. Apontam para isso a centralidade de Vieira e de atores vinculados à sua instituição no evento e a ausência de outras representações do coaching, bem como o teor particularista dos discursos enunciados na tribuna. É importante mencionar que a única exceção a essa singularidade se fez evidente no primeiro discurso pronunciado na sessão. No texto enviado pelo presidente da Câmara dos Deputados, Arthur Lira, e lido em sua ausência pelo deputado Heitor Freire, destaca-se o reconhecimento do crescimento da demanda por serviços de desenvolvimento pessoal e da expansão do número de profissionais em coaching no Brasil e no mundo todo. O presidente cita a existência de projetos de lei em tramitação

na Casa que levantam a questão da conveniência (ou não) da regulamentação estatal da profissão, e que compete à Câmara dos Deputados “testemunhar essas transformações e, quando necessário, regulá-las de forma mais proveitosa à sociedade”. Um dos projetos de lei propostos é de autoria do deputado Nereu Crispim, que menciona em seu discurso ter aprofundado conhecimentos sobre a prática de coaching a partir de sua participação em uma audiência pública no Senado Federal, em setembro de 2019, em que se discutiu uma sugestão legislativa de autoria popular que visava criminalizar o exercício do coaching⁸.

O tom adotado pelos pronunciamentos dos deputados Arthur Lira e Nereu Crispim é o de reconhecimento do coaching como um tópico relevante a ser considerado no bojo do debate público. Pontuando esse aspecto, o que importa destacar é que a sessão solene em tela deve ser vista como compondo um conjunto de esforços já em anterior elaboração de atores do coaching no Brasil para a promoção de sua legitimidade como prática profissional. Se é verdade que tal mobilização extrapola o âmbito institucional da FEBRACIS, também é fato que suas ações constituem uma importante voz para expressar os interesses do coaching na esfera pública. Sob esse ângulo, o particularismo da homenagem torna-se mais universal, ecoando reivindicações inseridas em um escopo mais abrangente. Mas ainda é preciso compreender como esse processo de legitimação se manifesta. Sugiro que ele se articule por meio de um discurso em torno da ação social do coaching. Vejamos qual foi a principal linha de argumentação mobilizada pelos ocupantes da tribuna durante a sessão para tornar públicos os benefícios do coaching para a sociedade, tendo como quadro de referência as ações elaboradas pela FEBRACIS.

Foi o deputado Capitão Derrite, oficial licenciado da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros do Estado de São Paulo⁹, quem primeiro citou o projeto de inserção do Método CIS nas políticas públicas de

8 O projeto de lei do deputado Nereu Crispim é o PL nº 3.550/2019. A ele estão apensados os PLs nº 3.553/2019, nº 3.581/2019 e nº 3.970/2019, que tratam do mesmo tema. Paulo Vieira participou da audiência pública no Senado, apresentando seus argumentos contrários à criminalização do coaching. A sugestão legislativa SUG nº 26/2019 propõe a tipificação da prática como crime por associá-la à ideia de “charlatanismo”. A proposta segue em tramitação na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, tendo recebido em 2020 parecer desfavorável de seu relator, o senador Paulo Paim (PT-RS). A audiência pública pode ser conferida na íntegra no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=e9pfQpCGsdw>. Acesso em: 10 fev. 2023.

9 Guilherme Muraro Derrite foi escolhido no final de 2022 pelo governador eleito de São Paulo, Tarcísio de Freitas, como secretário estadual de Segurança Pública. Ele passou a ocupar a pasta em 1º de janeiro de 2023.

segurança como exemplo de sucesso do Coaching Integral Sistêmico, sublinhando que os treinamentos de inteligência emocional oferecidos gratuitamente pela FEBRACIS para profissionais das forças de segurança de diversos estados brasileiros – o que inclui policiais civis, militares, penais e rodoviários, assim como bombeiros civis e militares etc. – têm contribuído para restabelecer a saúde mental e salvar a vida daqueles que, expostos ao estresse cotidiano de suas funções, convivem com pensamentos suicidas e transtornos de ordem psicológica/psiquiátrica. A relação pessoal do parlamentar com o coaching, não obstante, foi instaurada a partir da amizade que ele estabeleceu com um coach quando já era deputado e morava em Brasília, e não por ter participado de treinamentos nas corporações que integrou. A conclusão de diversos cursos da FEBRACIS credencia Capitão Derrite como coach, profissão que não exerce por se dedicar integralmente à política. A explanação do parlamentar voltou-se sobretudo ao papel que o Método CIS cumpre junto à garantia e à melhora da saúde mental dos profissionais de forças de segurança, seus “irmãos de farda”, contribuindo para a resolução de um problema social. Também foi por ele mencionada *en passant* a gratuidade da oferta dos treinamentos no interior das corporações. Fora delas, os valores para participação individual no treinamento costumam variar entre 2 mil e 8 mil reais¹⁰. Mas há outras duas categorias de pessoas que, ao lado dos profissionais de segurança, são isentas de pagamento para frequentar o Método CIS. Tratam-se dos adictos (dependentes químicos) e dos detentos do sistema prisional.

O próximo convidado a subir à tribuna e a se pronunciar enfatizou com precisão os resultados de seu trabalho pessoal na articulação para atender a este último público. O juiz Deomar Barroso, titular da Vara de Execuções Penais da Região Metropolitana de Belém (PA), tem sido um agente-chave na expansão do Método CIS no sistema prisional não só no contexto do Pará como em outros estados brasileiros. Sua história de engajamento com ações sociais voltadas para a ressocialização de detentos remonta ao período em que ele, vindo de Minas Gerais, chegou ao Pará após passar no concurso para o Judiciário local. Desde o ano de 2003, o juiz Barroso lidera e desenvolve um projeto denominado

10 Os valores foram aferidos em averiguação do autor feita no site do Método CIS. Há variabilidade de acordo com promoções e edições do treinamento. Cf. atualizações em: <https://metodocis.com/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

“Conquistando a liberdade”, que consiste em duas estratégias básicas: primeiro, no aproveitamento da mão de obra carcerária para a realização de pequenas reformas em escolas, praças e postos de saúde, entre outros espaços e instituições de caráter público, o que, segundo o próprio juiz, é uma ação bastante corriqueira em muitos lugares do Brasil; e, segundo, na atuação regular dos presos como palestrantes em escolas, por meio de uma dinâmica testemunhal que expõe aos alunos as formas pelas quais as consequências e os sofrimentos da vida no crime se processam em suas trajetórias individuais, em suas famílias e em suas emoções. Esse segundo aspecto é considerado pelo magistrado como o “pulo do gato” do projeto, por sua capacidade de ser um mecanismo de prevenção da violência e por estimular no preso uma reelaboração emocional de sua condição¹¹.

O ativismo do juiz Barroso na causa da ressocialização dos detentos, como se vê, vem de longa data. Mas a sua aproximação com o coaching surge apenas nos últimos anos, pela via do contato pessoal com um agente de alto escalão do sistema penitenciário. Ao apresentar em Belém o projeto “Conquistando a liberdade” a Sandro Abel de Sousa Barradas, então diretor de Políticas Penitenciárias do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN)¹², conta o juiz ter sido aconselhado pelo diretor a conhecer o trabalho da FEBRACIS e a ler o livro *O poder da ação*, best-seller de Paulo Vieira. Influenciado pela leitura, ele procura mais informações, pede a Sandro Abel que o ponha em contato com Paulo Vieira e descobre que o coach já havia começado a desenvolver anteriormente um projeto para o treinamento de presos pelo Método CIS no Ceará¹³. Esse elemento impulsionou o desejo do juiz de expandir as ações de ressocialização no sistema penal paraense utilizando o coaching como instrumento. A oportunidade ideal surgiu com a emergência da pandemia de covid-19, nos meses iniciais de 2020, quando uma ampla gama de dinâmicas pre-

11 Não sendo foco primordial neste momento, indico que o “Conquistando a liberdade” e outros projetos dos quais o juiz participa são abordados com maior riqueza de detalhes na entrevista concedida a Paulo Vieira em seu podcast. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TYOCI4m-sgE>. Acesso em: 10 fev. 2023.

12 Sob o governo Lula, no início de 2023, o DEPEN foi renomeado para Secretaria Nacional de Políticas Penais (SENAPPEN), permanecendo como estrutura subordinada ao Ministério da Justiça e Segurança Pública. Já na nova configuração do órgão, Sandro Abel de Sousa Barradas foi nomeado diretor de Inteligência Penitenciária.

13 Há poucos registros dessa fase inicial do treinamento de detentos pelo Método CIS no Ceará, embora as informações abundem sobre um período mais recente. Não se sabe como eles tiveram continuidade durante alguns anos na forma presencial. Essa lacuna deverá ser preenchida nos próximos meses, com o aprofundamento da pesquisa de campo naquele estado. Os resultados serão apresentados em minha tese de doutorado, em elaboração.

senciais foi transposta emergencialmente para o ambiente virtual. No tocante ao trabalho com o sistema penal – e, neste ponto, o magistrado solicita que “ponham amor” em suas palavras, interpretando-as bem –, a pandemia teria sido “extraordinária”. O motivo é que as iniciativas de treinamento de detentos, antes requerendo a estruturação de toda uma logística de transporte e custódia dos presos até o local de aplicação presencial do Método CIS, em todo o período de treinamento – em geral, durante cerca de doze horas seguidas por dia, ao longo de quatro dias –, se tornaram contornáveis com o fato de que o Método CIS, em resposta à pandemia, também passou a ser realizado temporariamente online. E assim se processou uma rápida expansão da presença do treinamento em presídios, tendo como parâmetro as experiências pioneiras dos estados do Ceará e do Pará. O juiz Barroso cita alguns números de pessoas alcançadas pela aplicação da metodologia nos sistemas penais dessas duas unidades federativas (até junho de 2022): na primeira delas, somente na edição nº 226 do Método CIS, a mais recente realizada até então, um total de 2.048 presos teria frequentado o treinamento de inteligência emocional de Paulo Vieira; na segunda, das 49 casas penais estaduais existentes, 48 já teriam contado com o treinamento, atingindo mais de 2 mil detentos.

Uma importante menção feita pelo juiz é a que indica que, na única casa penal paraense em que o Método CIS ainda não havia se feito presente, um motim ocorreu. Provavelmente, a referência seja à rebelião do presídio de Altamira, em 2019, que chocou a opinião pública e deixou mais de cinquenta mortos, sendo amplamente noticiada pela mídia nacional¹⁴. O evento, no entanto, antecede temporalmente a expansão do Método CIS no sistema penal do estado. A associação do Método CIS à questão da rebelião, aliás, não é singular da exposição do juiz. Um levantamento exploratório que pude realizar em sites de notícias identificou que, em pelo menos outros dois contextos marcados pela incidência de grandes rebeliões, o Método CIS foi mobilizado como estratégia de pacificação: na Penitenciária de Alcaçuz, no Rio Grande do Norte, que foi cenário da maior rebelião da história do sistema prisional potiguar em 2017, e em instituições prisionais de Roraima, estado que, em 2018, passou por uma onda de rebeliões que inclusive levaram ao

¹⁴ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/07/29/rebeliao-deixa-52-mortos-em-presidio-de-altamira-pa.htm>. Acesso em: 11 fev. 2023.

decreto de uma intervenção federal e à destituição da então governadora Suely Campos (PP)¹⁵. A importância do Método CIS para a promoção da paz no sistema penal foi posteriormente reconhecida pela nova gestão, em declarações do governador Antonio Denarium (PP) e do secretário de Justiça e Cidadania André Fernandes, que citam o papel do juiz Deomar Barroso nas articulações que viabilizaram os treinamentos no estado¹⁶. Outro resultado do levantamento foi a composição de um panorama da presença do Método CIS em presídios de outras unidades federativas. Para além das diversas experiências consolidadas do Ceará, do Pará e de Roraima, e do já referido caso de Alcaçuz, no Rio Grande do Norte, foi possível constatar a sua aplicação em Rondônia, em São Paulo, no Rio Grande do Sul (para adolescentes infratores internos da Fundação de Atendimento Socioeducativo – FASE) e em Mato Grosso do Sul (neste último, o treinamento no presídio de Ponta Porá foi a segunda experiência de treinamento online, depois de Alcaçuz, e contou com a participação in loco de Sandro Abel de Sousa Barradas)¹⁷. A oferta, portanto, mostra-se bastante dispersa, havendo uma maior concentração nas regiões Norte e Nordeste do Brasil.

Na sequência de seu discurso, o juiz Barroso discorre sobre as dificuldades encontradas para inserir o Método CIS no sistema penal. Segundo ele, apesar da gratuidade e da facilidade no aproveitamento da infraestrutura já disponível nos presídios (internet, auditórios, equipamentos de imagem e som, policiais penais para a custódia dos presos), ou seja, da não geração de ônus para o Estado, os treinamentos encontram barreiras para se viabilizar, “seja porque o secretário de assuntos penitenciários não conhece [o método], seja porque o diretor [do presídio] não conhece, seja por preconceito, seja por qualquer motivo”. A constatação do problema leva a um lamento e a uma solicitação de

15 Para o caso do RN, cf. a matéria disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2020/05/01/presos-da-penitenciaria-de-alcauz-participam-de-treinamento-de-inteligencia-emocional-com-coach-paulo-vieira.ghtml>. Para o caso de RR, cf. esta outra disponível em: <https://roraimaemfoco.com/sistema-prisional-metodo-trabalha-a-inteligencia-emocional-de-reeducandos-de-roraima/>. Acesso em: 11 fev. 2023.

16 Esses elementos estão presentes na matéria indicada na nota anterior. A atuação do juiz Deomar Barroso também é detalhada em um texto escrito por uma advogada roraimense em seu blog. Disponível em: <http://www.dolanepatria.com.br/pt/blog-da-dolane/formacao-em-inteligencia-emocionalmetodo-cis-parte-ii>. Acesso em: 11 fev. 2023.

17 Para conferir os casos de RR: <https://www.jornalrondoniavip.com.br/noticia/geral/rondonia-recebe-o-maior-treinamento-de-inteligencia-emocional-do-mundo/porto-velho/>; SP: <https://www.novomomento.com.br/inteligencia-emocional-nos-presidios-impacta-12-mil-detentos/>; RS: <https://fase.rs.gov.br/cipcs-participa-de-programa-de-inteligencia-emocional/>; e MS: <https://www.acritica.net/editorias/geral/no-presidio-de-ponta-pora-ressocializacao-tambem-e-incentivada-com-tec/458227/>. Acesso em: 13 fev. 2023.

ajuda: “Fazer o bem é muito difícil. Então nós precisamos do apoio da Câmara para que isso entre dentro do sistema penal”. Apesar disso, nas circunstâncias em que a parceria com o Estado tem sido bem-sucedida, o treinamento de detentos pode se coadunar com outras ações. Caso emblemático é o do Ceará, onde é posto em prática atualmente o projeto “Coaching pela paz”, uma parceria da FEBRACIS com a Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social (SSPDS) que existe há mais de dez anos e se volta para o treinamento de profissionais da área de segurança, compondo o quadro nacional de presença em corporações apontado pelo Capitão Derrite. De acordo com o tenente-coronel da Polícia Militar do Ceará Bernardo Aguiar, coordenador de Defesa Social da secretaria, o programa tem por objetivo “melhorar a performance pessoal e profissional de operadores de segurança pública e conselheiros comunitários de Defesa Social”¹⁸. Esse mesmo oficial é coautor de um artigo (Oliveira; Rosa; Caetano, 2017) da área de Ciências Policiais em que a implementação do Método CIS na Polícia Militar do Distrito Federal é defendida, com vistas a contribuir para o fortalecimento da saúde mental dos profissionais daquela corporação. A orientação se dá pelo “*case*” de sucesso oriundo da experiência cearense.

As parcerias com o Estado para o treinamento de agentes de segurança pública foram consideradas no levantamento que realizei, para além do foco nos detentos. Foi possível constatar a institucionalização dessa modalidade de treinamento em estados como Piauí, Rio de Janeiro, Rondônia, Mato Grosso do Sul e São Paulo, além do Distrito Federal. Neste último, a ação do Instituto de Desenvolvimento do Policial Militar (IDPM), criado em 2018 por um sargento que é coach pela FEBRACIS, tem sido crucial. Em Rondônia, Mato Grosso do Sul e São Paulo, o projeto mantém a denominação cearense original “Coaching pela paz”. Cabem considerações específicas sobre estes dois últimos: no Mato Grosso do Sul, o treinamento é oferecido desde 2021 à Guarda Civil Metropolitana de Campo Grande, por meio de uma parceria com a Secretaria Especial de Segurança e Defesa Social (SESDS) do município; já em

¹⁸ As palavras do tenente-coronel podem ser encontradas no site da SSPDS, disponível em: <https://www.sspds.ce.gov.br/2020/07/16/sspds-e-febracis-abrem-inscricoes-direcionadas-a-profissionais-da-seguranca-para-o-curso-metodo-cis-em-casa/>. Cf. também a reportagem sobre o projeto “Coaching pela paz” veiculada em 25 de abril de 2013 pelo perfil oficial da FEBRACIS no Facebook, disponível em: <https://www.facebook.com/febraciscoaching/videos/633406326675048/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

São Paulo, o foco tem sido o treinamento de agentes da Guarda Municipal de Campinas. A primeira turma do projeto foi formada em 2019 por cinco oficiais da corporação e pelo então secretário de Segurança Pública, Luiz Augusto Baggio. Em comentário feito à época a uma reportagem do jornal *Correio Popular*, o secretário declarou que a importância da oferta do Método CIS aos agentes de segurança do município advinha de sua capacidade em garantir o preparo emocional daqueles para a “construção de reação a uma situação dada, que pode ser uma tragédia”. Suas referências mais imediatas eram os ataques por tiroteio à Catedral Metropolitana de Campinas e à Escola Estadual Raul Brasil, de Suzano (SP), que ocorreram entre o final de 2018 e o início de 2019 e desafiaram as forças de segurança e o poder público local¹⁹.

Crescer e contribuir: uma noção de transformação pessoal em evidência

A cooperação entre o coaching de Paulo Vieira e o Estado coloca em cena ainda uma questão premente: a atuação de agentes políticos e religiosos voltada à sua concretização. Embora no escopo deste texto não haja a intenção de caracterizar o que há de “religioso” nos treinamentos do Método CIS, é importante destacar que uma série de referências, vínculos e testemunhos associados a essa dimensão esteve fortemente articulada com as presenças e os discursos de diferentes atores na sessão solene. Tal aspecto serve como ponto de partida para estabelecermos uma compreensão de como a política pública de segurança baseada no Método CIS está entrelaçada com uma ação social religiosa. De acordo com Giumbelli (2013, p. 56), observar as relações do religioso com os aparatos estatais envolve atentar também para “dispositivos e práticas nem sempre formais” que nos levam para além das insuficiências de uma “apreciação genérica e panorâmica das configurações do campo religioso”. Ou seja: não deve ser desprezada, no âmbito analítico, a inci-

¹⁹ Fontes das informações relativas ao DF: <https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2021/01/4903797-presidiarios-recebem-treinamento-de-inteligencia-emocional-para-recuperacao.html>; ao PI: <http://www.pm.pi.gov.br/noticia.php?id=7210>; ao RJ: <https://veja.abril.com.br/brasil/policiais-do-rio-recebem-coaching-de-inteligencia-emocional/>; a RO: <https://pm.ro.gov.br/?p=27440>; ao MS: <https://www.diariodigital.com.br/geral/inteligencia-emocional-vira-ferramenta-para-ajudar-na-seguranca-publica>; e a SP: <https://correio.rac.com.br/campinasermc/gm-de-campinas-participa-do-coaching-pela-paz-1.599002>. Acesso em: 13 fev. 2023.

dência de ações de grupos religiosos que se organizam diferencialmente de igrejas e denominações e de instituições religiosas que atuam no espaço público seguindo padrões de publicização de demandas presumivelmente – pelo empreendimento do analista – mais formais e reconhecíveis como religiosos do que outros.

Dos ocupantes da tribuna na sessão solene, todos/as, à exceção do deputado Nereu Crispim, enfatizaram elementos marcadamente religiosos em seus discursos, seja para celebrar o Método CIS como instrumento de ação divina revelado e legado a Paulo Vieira, seja para assinalar um processo de transformação vivenciado pessoalmente ou testemunhado no acompanhamento da experiência de outras pessoas (notadamente, detentos e profissionais da área de segurança) com os treinamentos pela metodologia. A vinculação religiosa dos atores envolvidos com a sessão foi mais explícita em alguns casos, como no já mencionado Coro Vozes Ebenézer, convidado para entoar o Hino Nacional na abertura do evento e dois cânticos cristãos em seu encerramento. Segundo o deputado Heitor Freire, o convite para a participação do coral batista partiu da deputada Carla Dickson (União-RN), então vice-presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) na Câmara dos Deputados, que também recebeu a oportunidade de pronunciar seu discurso àquela ocasião, embora não tivesse assumido um lugar à mesa.

Diversos pastores e lideranças evangélicas acompanharam a sessão da plateia, sendo saudados pelos deputados Capitão Derrite e Heitor Freire. Entre as presenças, citou-se duas vezes a de um representante do bispo JB Carvalho, fundador da Comunidade das Nações. Essa igreja, com sede em Brasília e filiais em alguns estados brasileiros, possui uma escola de formação de líderes nominada Academia das Nações, onde são fornecidos cursos teológicos, de comunicação, de negócios e de coaching voltados ao público interno da denominação²⁰. A igreja do bispo JB Carvalho é reconhecida no meio evangélico pela organização da Conferência Global, que reúne anualmente milhares de fiéis, pregadores, personalidades famosas, bandas e cantores gospel e autoridades políticas em Brasília. Na edição de 2019, fizeram-se presentes no evento

20 Quatro módulos compõem a formação completa da Academia das Nações, cada qual contendo cursos específicos em “religião”, “desenvolvimento pessoal”, “negócios” e “comunicação”. É possível frequentá-los presencialmente ou a distância. Disponível em: <https://www.esferaacademy.com.br/academia-das-nacoes/>. Acesso em: 14 fev. 2023.

o governador do Distrito Federal, ministros de Estado e o presidente da República, além do próprio Paulo Vieira²¹. O coach, inclusive, foi recebido em 2022 em um episódio do JBCast, podcast do bispo JB Carvalho, ocasião em que este se referiu àquele como seu “mentor”²².

Para além dos vínculos explicitados, a menção a referências religiosas foi abundante. O deputado Heitor Freire foi quem mais se destacou nesse aspecto, citando versículos bíblicos em duas ocasiões e encaminhando o encerramento da sessão com as seguintes palavras:

Muito obrigado pela presença de vocês. Eu acho que todos que escutaram [os discursos] sentiram o Espírito Santo, sentiram a presença de Deus. Estar hoje sentado na cadeira que um dia Ulysses Guimarães sentou, quando aprovou aqui uma nova Constituinte, e presidir esta sessão sem medo de honrar a Deus e de exaltar o nome daquele que toda língua confessará e que todo joelho se dobrará que Jesus Cristo é o Senhor, é uma honra. E eu acredito que mudou a história dessa nação. Esse dia mudará os cursos dessa nação. Jesus Cristo é o Senhor e falo sem ter medo de dizer isso.

A retórica voltada a um público cristão é admitida ainda mais diretamente no discurso de Camila Saraiva, esposa de Paulo Vieira. Ao assumir a tribuna, ela dirige suas palavras a prestar uma homenagem ao coach, destacando primeiramente a forma como o Método CIS tem surgido como “ferramenta de cura” na sua própria vida e na vida de milhares de pessoas há muitos anos. Antes de falar sobre como a metodologia “alinha, fortalece e sara emoções”, uma definição prévia do ser humano é evocada: “lembrando – que bom que aqui é uma plenária de pessoas cristãs – que nós somos seres espirituais. Nós temos uma alma e nós temos um corpo. E na hora que eu não cuido de qualquer uma dessas áreas, eu não vivo a plenitude do que eu nasci para viver”. A expressão que se encontra intercalada em meio a essa frase indica que a definição de Camila Saraiva se assenta sobre os parâmetros deduzidos do que uma “plenária de pessoas cristãs” pensa sobre “seres espirituais”. Suas referências ao religioso in-

21 O ex-presidente Jair Bolsonaro participou de todas as edições da Conferência Global realizadas durante seu mandato. Cf., a propósito da edição de 2019: <https://www.comunidadeedasnacoes.com.br/centro-de-convencoes-em-brasil-recebe-nona-edicao-da-conferencia-global-2019/>. Sobre a participação de Paulo Vieira na mesma edição do evento, cf.: <https://www.obuxixogospel.com.br/2019/07/29/paulo-vieira-relaciona-o-coach-com-o-mundo-cristao/>. Acesso em: 14 fev. 2023.

22 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6ViPRa2pZmk>. Acesso em: 14 fev. 2023.

cluem ainda a atribuição a um propósito divino na criação do Método CIS por Paulo Vieira: “O Paulo é um escolhido de Deus nesse mundo [...] para fazer mais do que todo mundo costuma fazer”.

O presidente e fundador da FEBRACIS também é chamado à tribuna para fazer o seu discurso. Enfatizarei mais adiante outros elementos que Paulo Vieira levanta. Por ora, em complemento ao que foi colocado por Camila Saraiva e outros atores da sessão, basta aludir às suas referências ao religioso. Em duas situações, o coach ratifica a ideia de que o Método CIS é originado de um plano divino em sua vida: quando admite que, “apesar de [o método] ter muita ciência, não é natural”, atribuindo a Deus o seu sucesso, e quando fala de sua responsabilidade ao ter em mãos uma ferramenta que “impacta vidas” e que gerará cobrança da parte de Deus se não for usada como uma forma de “crescer e contribuir”. Essa expressão, acionada diversas vezes por Paulo Vieira, pelos deputados Heitor Freire, Capitão Derrite e Carla Dickson e pelo juiz Deomar Barroso, corresponde à ideia, presente no Coaching Integral Sistêmico, de que é preciso integrar o crescimento individual – financeiro, emocional, espiritual etc. – com uma contribuição em larga medida com o próximo, o que enseja tanto uma ideia de caridade quanto de responsabilidade social. É nesse sentido, precisamente, que Paulo Vieira afirma exigir dos coaches da FEBRACIS a consciência do “crescer e contribuir”, sem a qual ninguém, segundo ele, pode se considerar um coach integral sistêmico, mesmo que seja formado pela instituição.

O mote do “crescer e contribuir” aparece nitidamente nas falas dos deputados como uma filosofia vinculada a um “propósito transformador” que se projeta sobre a sociedade, gerando efeitos benéficos diversos. Heitor Freire destaca que o Método CIS tem levado tanto coaches quanto coachees (alunos, treinados) a uma *metanoia*²³, possibilitando que encontrem um “propósito” e um “caminho para a felicidade” na vida e servindo para combater o “adocimento mental” presente na sociedade; Carla Dickson dá seu testemunho pessoal de alguém que passou da “raiva de Deus” por conta de um insucesso eleitoral a um sentimento de comunhão mais forte na fé e a um engajamento com o coaching, a ponto de se colocar à disposição para “defender a carreira e a

23 Palavra do grego antigo, bem presente no Novo Testamento da Bíblia, que significa “mudança de pensamento” e “arrependimento”. O bispo JB Carvalho, anteriormente referido, possui um livro com essa palavra como título.

profissionalização do coach” na Câmara Federal²⁴; e Nereu Crispim enfatiza o efeito de transformação do Método CIS na vida de pessoas que têm sido estimuladas a ter maior autoestima, sem, no entanto, associar o método ao religioso.

A presença da noção de transformação nos discursos do deputado Capitão Derrite e do juiz Deomar Barroso também merece considerações. Ao contrário dos outros oradores da sessão, todos evangélicos ligados a denominações variadas, ambos se definem como católicos. Para o Capitão Derrite, o Método CIS constitui-se em parte fundamental de seu processo de “reconexão com Deus”. O parlamentar afirma ter nascido em uma família católica, ter feito primeira comunhão, crisma e se casado na igreja por tradição, mas sem se sentir “conectado com Deus” de verdade. Até que, por intermédio do Método CIS, ele conhece o que define como “a maior transformação” de sua vida e passa a ter como seu “maior orgulho” rezar de mãos dadas com sua esposa e filhos todas as noites. O Método CIS também cumpre papel decisivo na sua opção de seguir a carreira política, entendida como uma “missão” que Deus lhe atribuiu para ajudar a transformar o país. Aqui vemos como o testemunho do deputado assume um tom de transformação pessoal cujas matrizes incluem o reforço do compromisso religioso. Mas, longe de ser tão somente religioso, o testemunho não se limita a uma esfera ou a um domínio exclusivo. A narrativa pode se articular de diferentes maneiras nas suas dimensões informativa e performativa, compondo um estatuto religioso e secular a um só tempo (Dullo, 2016).

Relativamente ao que expõe o juiz Deomar Barroso, o testemunho encaminha-se para uma outra direção, de cunho menos pessoal. O foco do discurso do magistrado é a demonstração dos resultados do Método CIS em sua aplicação como política pública de segurança nos presídios. O testemunho estrutura-se como uma narrativa sobre a experiência de transformação vivida pelos presos, desde seu contato com os treinamentos, e enfatizando como o coaching “impacta” as suas vidas no cárcere e os leva a projetar essa transformação para a nova vida que terão em sociedade “ressocializados”. Nas palavras do juiz, a evidência maior

24 No início de seu contato com o coaching, a deputada conta que entrou em uma loja da FEBRACIS em Natal, depois de já ter conhecido outra loja em Fortaleza. Convidada a fazer um curso, deparou-se com uma sessão em que era reproduzida uma música da cantora gospel Aline Barros, vindo a acreditar que se tratava de uma igreja.

da transformação não é expressa em fórmulas como “eu transformei a minha vida”, mas em atitudes que se baseiam no “eu quero impactar outras vidas”. A transformação é operada por meio da aderência ao ideal do “crescer e contribuir”, que faz que os detentos treinados cumpram suas penas e saiam das instituições prisionais transformados, sem cometer novos delitos e “contribuindo para a sociedade”. Vê-se aqui, dessa maneira, como o testemunho assume as feições seculares da ressocialização, mas sem deixar de lado o seu aspecto religioso. Pois, como afirma o juiz:

A gente quer transformar. A gente quer crescer e contribuir. A gente quer seguir os passos de Jesus. Você [dirigindo-se a Paulo Vieira] acredita e vê no encarcerado Cristo. Paulo [Vieira] vê no encarcerado Jesus. Jesus esteve preso, foi preso pela Justiça. Jesus foi torturado, foi condenado, foi morto. E o Paulo vê isso, vê no irmão encarcerado Jesus e oferta para ele uma segunda chance. A coisa mais importante dentro de um presídio, senhores, não é prender. É ressocializar. Hoje o preso tá lá, *contido*. Mas amanhã tá na rua, então tá *contigo*. Se você não transformar a vida dele, ele vai voltar para o delito. A gente tem que impactar essas vidas.

Na passagem da condição de um preso *contido* para a realidade de um preso *contigo*, observamos a “transformação” assumindo os contornos de um assunto de interesse público.

Entre ação social religiosa e projeto secular de gestão da violência

Um outro aspecto se destaca da participação de Paulo Vieira na sessão solene: a publicização do Método CIS como política pública de eficiência, sobretudo no que diz respeito ao aprimoramento da inteligência emocional dos indivíduos e à sua importância para o interesse público. Ao reforçar os resultados animadores das experiências com o Método CIS no âmbito securitário, o coach endossa a empolgação do juiz Deomar Barroso e do deputado Heitor Freire, que citam a possibilidade de expansão dos treinamentos para outros âmbitos, como escolas, hospitais e instituições políticas. Paulo Vieira faz uso do exemplo de Balneário Camboriú (SC), cujo prefeito e todo o seu secretariado

teriam sido treinados no Método CIS, e credita o estatuto de “Dubai brasileira” daquela cidade à “transformação” acarretada pelo método²⁵. O coach não só reitera o Método CIS como política pública de segurança²⁶ eficaz, como também admite a sua expansão para outras instâncias do Estado, concebendo-o como forma de aprimorar os serviços públicos pelo treinamento emocional. A explanação de Paulo Vieira focaliza ainda o papel assumido pela FEBRACIS e seus agentes na oferta de ações sociais que vão além dos treinamentos. Faz-se referência à atuação do Instituto Paulo Vieira (IPV), localizado em Maracanau (CE) – “uma cidade machucada, a mais violenta do Ceará” –, que desde agosto de 2018 atende mais de 2 mil crianças em situação de vulnerabilidade socioeconômica, oferecendo-lhes gratuitamente aulas de diversos esportes, reforço escolar e coaching. Todas as ações promovidas pela FEBRACIS, da aplicação do Método CIS à questão da segurança à atuação do IPV, são vinculadas por Paulo Vieira à filosofia prática do “crescer e contribuir”.

Produzir e tornar pública uma articulação entre ação social, política de segurança (potencialmente voltada para outros temas), caridade (elemento exposto pelos componentes associados ao “religioso” do “crescer e contribuir”) e responsabilidade social do coaching como categoria profissional em processo de legitimação parecem, enfim, ser propriedade comum dos discursos pronunciados por ocasião da sessão solene “em homenagem aos profissionais de coaching no Brasil” na Câmara dos Deputados. Se concordamos com o diagnóstico de Paula Montero (2009, p. 15) de que “a gramática da ‘caridade’ se mantém viva como princípio de legitimação das ações públicas” no Brasil, devemos atentar para as formas como novas modalidades de ação social que partem de atores religiosos e são por eles sustentadas na esfera pública se constituem e se desenvolvem, muitas vezes prescindindo de instituições e denominações religiosas stricto sensu. A mobilização em torno da institucionalização do Método CIS como política de segurança envolve leigos e pastores, civis e militares, católicos e evangélicos em um movi-

25 Em 2021, uma controvérsia envolveu o treinamento de servidores da prefeitura de Teresópolis (RJ) pelo Método CIS e o Sindicato dos Servidores Públicos Municipais. Cf. em: <https://netdiario.com.br/noticias/sindicato-cobra-posicao-da-camara-quanto-a-curso-de-coaching-para-secretarios/>. Acesso em: 15 fev. 2023.

26 Na definição técnica de Filocre (2009, p. 148), “política de segurança pública é expressão referente às atividades tipicamente policiais [...], ao passo que política pública de segurança engloba as diversas ações, governamentais ou não-governamentais, que sofrem ou causam impacto no problema da criminalidade e da violência”.

mento que não é coordenado por uma igreja, mas pelos agentes de uma escola de formação em coaching – a FEBRACIS – e da metodologia criada por Paulo Vieira. Esse fato põe em questionamento os limites das noções de “religião” e de “religioso”, conforme a agenda proposta por Talal Asad (2003), e sugere que a incidência pública do Método CIS como política de segurança apresenta um projeto que se situa em uma zona de interstício entre o religioso e o secular, a qual pode ser compreendida como “pós-secular” (Habermas, 2008).

Este texto demonstrou como o projeto de política pública de segurança baseado no Método CIS é concebido em termos simultaneamente religiosos e seculares, de acordo com sua formação como ação social sustentada por agentes religiosos e como projeto secular de gestão da violência gerador de parcerias com o Estado. A noção de “transformação”, presente de forma ambígua entre as dinâmicas testemunhais, nos permite visualizar como os treinamentos de inteligência emocional pela metodologia de coaching de Paulo Vieira são pensados e quais são os resultados esperados de sua aplicação. Os efeitos são concomitantes e não se excluem: tanto pode haver um reforço da comunhão na fé como uma “ressocialização” que corresponde a parâmetros seculares de gestão do problema da violência pelos mecanismos de segurança pública. A argumentação mobilizada para a institucionalização do Método CIS nos aparatos estatais, não obstante, parte de enunciações feitas em termos de uma defesa do interesse público, pela demonstração dos resultados positivos que a metodologia é capaz de produzir na sociedade.

Referências bibliográficas

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BIRMAN, Patricia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 209-226, 2012.

BURITY, Joanildo. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. *Revista AntHropológicas*, Recife, v. 18, n. 2, p. 7-48, 2007.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CONRADO, Flávio Cesar dos Santos. *Religião e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, contradições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

DECKER NETO, Norberto. Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política pública de assistência social. In: TAVARES, Fátima; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: Edufba: ABA Publicações, 2015. p. 155-177.

DULLO, Eduardo. Testemunho: cristão e secular. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, 2016.

FILOCRE, D'Aquino. Classificações de políticas de segurança pública. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, edição 5, p. 146-158, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013. p. 43-68.

GOULART, Denise. *Les enjeux socio-politiques de l'action sociale et humanitaire dans la sphère religieuse: l'agence Youth with a Mission en France et au Brésil*. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) – Université Paris Sciences et Lettres, Paris, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société "post-séculière"? *Le Débat*, n. 152, p. 4-15, 2008.

MACHADO, Carly. "É muita mistura": projetos religiosos, políticos,

sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 13-36, 2013.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

NOVAES, Regina. Juventude e ação social no Rio de Janeiro: resultados de pesquisa. In: LANDIM, Leilah (org.). *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro: Nau, 1998. p. 89-125.

OLIVEIRA, Alexandre Pereira Alves de; ROSA, Jesiel Costa; CAETANO, Bernardo Antônio Aguiar. *Coaching Integral Sistêmico: uma ferramenta para o desenvolvimento de competências pessoais e profissionais do policial militar*. Brasília: Centro de Altos Estudos e Aperfeiçoamento, Instituto Superior de Ciências Policiais, 2017.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

SCHELIGA, Eva L. Incidência política evangélica: notas a partir da RENAS. In: ARAÚJO, Melvina; VITAL DA CUNHA, Christina (org.). *Religião e conflito*. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 127-153.

STERN, Fábio; GUERRIERO, Silas. Evangelical coaching: New Age elements in Brazilian Charismatic Christianity. *Revista del CESLA: International Latin American Studies Review*, v. 26, p. 63-82, 2020.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O “policial social”: algumas observações sobre o engajamento de policiais militares em projetos sociais no contexto de favelas ocupadas por UPPs. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 77-96, 2015.

VITAL DA CUNHA, Christina. Intolerância religiosa, UPPs e

traficantes em foco: processos e práticas performadas pelo Estado em favelas cariocas. In: ARAÚJO, Melvina; VITAL DA CUNHA, Christina (org.). *Religião e conflito*. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 99-126.

O FOMENTO DE UMA LAICIDADE DO DIÁLOGO NAS ESCOLAS EM RESPOSTA À EXPANSÃO DO DISCURSO RELIGIOSO DE VIÉS FUNDAMENTALISTA NO BRASIL¹

Jóvirson Milagres

As reflexões que pretendo suscitar neste texto partem de uma constatação: nos últimos anos, a propagação de um tipo de discurso de viés fundamentalista, característico – mas não exclusivo – de uma determinada corrente do movimento evangélico brasileiro contemporâneo, tem se expandido para além das instituições religiosas e repercutido em diferentes setores da sociedade. Sou professor da rede pública de ensino e meu interesse em investigar o tema foi motivado pelos ecos desse discurso que, ocasionalmente, se fazem presentes no cotidiano escolar. Em resposta a esses tipos de narrativa, que obviamente se contrapõem a projetos político-pedagógicos progressistas e emancipatórios, proponho o fomento de ações que promovam a “laicidade do diálogo” (Willaime, 2009) ao se abordar o fenômeno religioso.

Portanto, apresento aqui um estudo sobre a relação que pode ser estabelecida entre o fundamentalismo religioso cristão e algumas vertentes do movimento evangélico, em especial do pentecostalismo, e sobre a urgência de se atualizarem debates que contemplem o exercício da laicidade na esfera pública. Desse modo, pretendo associar conhecimentos sobre como algumas denominações evangélicas têm procurado intervir na sociedade em uma dimensão mais ampla e o princípio da laicidade, visando, assim, municiar teoricamente profissionais da educação que porventura se deparem com situações envolvendo questões dessa natureza no ambiente escolar.

Nesse intuito, inicialmente, procurarei justificar a opção por uma perspectiva de laicidade que se propõe a superar limitações decorrentes da polissemia do termo em diferentes contextos históricos, priorizando a instrumentalização dessa perspectiva com base na conjuntura brasileira contemporânea. Em seguida, buscarei caracterizar um tipo de discurso religioso contemporâneo identificado por seu viés fundamen-

¹ Este texto tem como base a pesquisa de doutorado do autor, com período de doutorado-sanduíche financiado pelo programa CAPES/COFECUB (número do processo: 88887.631958/2021-00).

talista, demarcando suas origens históricas, desvendando sua lógica e avaliando sua crescente presença na esfera pública. Por fim, apresentarei as possibilidades promissoras de uma proposta educativa voltada para o exercício da laicidade do diálogo nas escolas.

De uma maneira geral, existe, por parte de professores e gestores educacionais, certo receio em se abordar o tema religião nas escolas. Para muitos desses profissionais, as instituições de ensino não seriam o lugar mais adequado para se tratar do assunto, pois tal abordagem seria uma prerrogativa exclusiva das tradições religiosas. Segundo Jean-Paul Willaime (2019), essa seria uma noção equivocada, pois compromete a socialização de um tipo de conhecimento de interesse coletivo e que encontra exatamente nas escolas públicas o espaço apropriado para ser tratado da maneira mais isenta possível. Para o autor, os fatos religiosos são componentes sociais e culturais de grande interesse para toda a sociedade e, por isso, não estariam restritos a serem tratados por representantes de uma determinada religião.

Entretanto, é preciso distinguir a religião como um fato social singular, que se caracteriza, principalmente, por buscar estabelecer, em suas diferentes formas, conexões com a dimensão sagrada da vida humana. Em decorrência dessa característica particular, visões de mundo, hábitos de vida, valores e regras de conduta definidos por tradições religiosas costumam se sobrepor às regras que orientam a realidade “mundana”. Assim, a abordagem desse conteúdo específico demanda um tratamento especial por parte dos órgãos competentes que, muitas vezes, carecem de subsídios técnicos para a elaboração de políticas de ensino que contemplem, na formulação de propostas pedagógicas, uma perspectiva verdadeiramente laica, que abarque as discussões atuais sobre o tema.

Mesmo sendo o Ensino Religioso uma disciplina curricular que conste no programa do ensino fundamental brasileiro, na prática, a religião não é um conteúdo abordado de forma sistematizada nas escolas. Isso se explicaria não apenas pela falta de formação, interesse e conscientização do corpo docente sobre a importância de tal abordagem, mas também pela ausência de uma legislação eficiente a respeito. Essa seria uma consequência direta da falta de propostas políticas na definição de como a temática da religião deve estar presente nas instituições

de ensino público e reflete a forma como o debate sobre a laicidade vem sendo conduzido no Brasil.

Polissemia da laicidade como conceito

Na tentativa de elucidar como a construção dos conceitos “secularização”, “laicidade” e “laicismo” irá definir as características desejáveis da laicidade professada ou praticada no Brasil, fica evidente que o modelo francês é uma referência incontornável, tanto pela originalidade como pela consistente tradição dos estudos sobre laicidade naquele país. Segundo Jean-Paul Willaime (2019), dificilmente encontraremos uma palavra em outro idioma, que não seja o francês, para exprimir com precisão a ideia original de laicidade – *laïcité* – no sentido não apenas de designar uma pressuposição da autonomia respectiva entre Igreja e Estado em diferentes níveis, mas também para indicar um princípio de liberdade de culto ou de igualdade entre as crenças. Mesmo que as referidas concepções de laicidade se apresentem como uma condição imprescindível aos regimes democráticos modernos, esse é um campo de disputas, marcado pela tensão entre grupos que querem o Estado totalmente desvinculado da religião e outros que discordam dessa separação radical. Para Willaime (2019), esse embate também se configura como um processo dinâmico e autêntico de luta por espaço e poder na sociedade. Segundo o autor, na definição de políticas estatais, a religião deve ser considerada tendo como base a adoção de uma laicidade inclusiva, que evidencie a legitimidade dessa dimensão humana e a reconheça como um fenômeno social e coletivo que, como tal, não pode ser excluído de participar da vida pública.

Nas últimas décadas, a concepção original de uma educação humanística e laica para as escolas públicas francesas tem sido revisada devido às pressões impostas por uma nova realidade social, mais plural do ponto de vista étnico-religioso. Para Philippe Portier (2010), atualmente, para se “falar de religião” é necessário se atentar para os mecanismos, formais e informais, que irão construir socialmente o que se define como religioso nos espaços públicos. Para o autor, essa questão pressupõe uma revisão do princípio de separação estrita entre Estado e

religião. Tal princípio vem sofrendo uma “atenuação progressiva” nas últimas décadas e o regime de “exceção” francesa vem se transformando com o tempo, cujo processo pode ser dividido em períodos marcados por três lógicas distintas: a “lógica da separação”, que funcionou até os anos 1970; a “lógica do reconhecimento”, até os anos 2000; e a “lógica da integração” nos dias atuais.

Vale enfatizar que a tese da laicidade, antes de ser uma exceção francesa, repousa sobre alguns princípios essenciais que contemplam diferentes dimensões da relação entre religião e Estado. Entre elas, destacam-se: a liberdade de consciência e de pensamento, que inclui a liberdade de se filiar a uma religião e a liberdade de culto da mesma forma que a liberdade de não se ter uma religião; a igualdade de direitos e deveres de todo cidadão, independentemente de sua filiação religiosa ou filosófica; a autonomia respectiva do Estado e das religiões em respeito às leis de uma sociedade democrática.

No Brasil, ao mesmo tempo que não existe uma tradição tão arraigada como na França no sentido de se buscar definir a dimensão que a laicidade adquire em uma escala social mais ampla, percebe-se, grosso modo, a coexistência de duas situações. De um lado, o uso corrente do termo pelo senso comum. De outro, a laicidade é tratada como uma categoria analítica, representando um valor social inerente a um ideal republicano de nação que ainda estaria por se consolidar de maneira efetiva. Ambas as perspectivas apresentam uma relativa discrepância quanto à realidade empírica das relações que se estabelecem entre religião e Estado no país.

Na defesa da laicidade como um ideal republicano, diferentes atores sociais mobilizam discursos, por vezes conflituosos, tentando definir um modelo de laicidade que, na prática, se alinhe às suas convicções políticas, ideológicas e mesmo religiosas. Nesses debates, misturam-se argumentos que tratam da laicidade como liberdade de culto e de expressão, liberdade de consciência ou separação estrita entre religião e Estado. Apesar de, no Brasil, essas questões normalmente não assumirem grande destaque, atualmente a construção de identidades e de alteridades religiosas no país são pontos que têm merecido uma atenção especial.

Nesse contexto, questões semânticas sobre a abrangência e a aplicabilidade do princípio da laicidade são instrumentalizadas para justificar ou refutar a presença da religião no setor público e, mais especificamente, nas instituições públicas de ensino. De acordo com o pressuposto de que o exercício da laicidade nas escolas públicas não implica abolir radicalmente o tema “religião”, mas, sim, implementar, com autonomia, uma política de laicidade inclusiva pautada por uma lógica “de reconhecimento” (Portier, 2010) ou, como propõe Willaime (2009), uma “laicidade do diálogo”, se faz necessário que essas instituições se instrumentalizassem no sentido de:

- oferecer espaço para que os diferentes sistemas de crenças e de práticas religiosas estejam representados de forma o mais equânime possível;
- garantir que a abordagem da religião ocorra no sentido de oferecer informações referentes à(s) religião(ões) sem um caráter confessional ou proselitista;
- respeitar a liberdade religiosa, a diversidade de crenças e o direito a não professar nenhuma religião;
- impedir que orientações religiosas interfiram arbitrariamente em questões pedagógicas.

Para Arnaldo Huff Júnior (2020), os principais entraves a serem superados para uma abordagem adequada da religião nas escolas brasileiras seriam, de um lado, uma tradição acadêmica que reproduz um cientificismo de viés positivista e, de outro, a necessidade de mediar conflitos em decorrência de nossa pluralidade cultural. Essa é uma análise pertinente para tentarmos entender possíveis desvios na tentativa de aplicação do princípio da laicidade.

Em decorrência do primeiro fator apontado por Huff Júnior (2020), observamos a dificuldade de professores e gestores escolares em lidar com a relativa imponderabilidade da narrativa religiosa. Quanto aos desafios decorrentes da pluralidade cultural brasileira e seus reflexos no contexto escolar, a convivência em um espaço partilhado por pessoas filiadas a tradições religiosas destoantes em alguns aspectos faz da escola

um campo potencial de disputas simbólicas. Essas disputas intensificam-se na medida em que falta um conhecimento recíproco sobre as particularidades da religião “do outro” e sobre a dimensão inegociável que a religião pode vir a assumir como fonte de sentido existencial.

Historicamente, as diferentes religiões professadas no Brasil são acolhidas no espaço público de forma diferenciada. Apesar dos instrumentos normativos existentes, o tratamento que o Estado dispensa a uma ou a outra religião difere drasticamente, tanto no que se refere à mobilização de políticas quanto à efetivação de práticas que garantam o direito à diversidade. Ainda hoje, abordar conteúdos escolares que contemplem as religiões afro-brasileiras continua a ser um desafio devido aos séculos de negação, perseguição e preconceito voltado às “coisas de preto”. Já o pentecostalismo, mesmo usufruindo de maior legitimidade social por compartilhar dos padrões hegemônicos cristãos, conforme a região do país também enfrenta certa desconfiança no ambiente escolar, em especial por parte de professores que professam o “ceticismo materialista” ou o “ateísmo praticante”.

Podemos traçar um paralelo entre o modo como, no Brasil, o conhecimento a respeito dessas duas tradições religiosas – o pentecostalismo e as religiões de matriz africana – é negligenciado nas escolas e a relativa “invisibilidade” em relação ao judaísmo e ao islamismo nas instituições de ensino francesas. Embora essas religiões sejam representativas de uma expressiva parcela da população em seus respectivos países, suas histórias e seus sistemas de pensamento são pouco conhecidos pela maioria das pessoas. Para Willaime (2019), tal fato justificaria uma abordagem aprofundada sobre o judaísmo e o islamismo nas escolas francesas para entender, por exemplo, o contexto da Segunda Guerra Mundial ou mesmo certos aspectos da história recente relacionados ao colonialismo, à imigração e à convivência em uma sociedade plural. De maneira análoga, uma iniciativa semelhante no Brasil, que abordasse igualmente o pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras, talvez ajudasse a relativizar a visão cristocêntrica que, na maioria das vezes, pauta as relações inter-religiosas no país.

Gabriela Valente (2016) nos ajuda a elencar outros possíveis elementos de comparação entre a França e o Brasil no que se refere a práticas docentes voltadas para as questões religiosas. A autora observa que

um ponto de distinção substancial entre os dois países é a relação entre o currículo formal e as diferentes lógicas que irão definir modelos de aplicação do princípio da laicidade no ensino público. Segundo Valente (2016), no Brasil, as escolas operam por uma “lógica liberal”, que privilegia a liberdade dos indivíduos, enquanto, na França, vigora uma “lógica cívica”, que privilegia a igualdade dos cidadãos. Aqui, tanto professores como alunos de instituições públicas de ensino podem portar símbolos religiosos no ambiente escolar e discorrer abertamente sobre suas próprias crenças. Já nas escolas públicas francesas, tanto o uso de símbolos religiosos como as manifestações, por parte de professores, alunos e seus familiares, que explicitem uma determinada filiação religiosa são vetados por lei.

Essa legislação restritiva nas instituições públicas francesas se justificaria como uma forma de, supostamente, se evitar o proselitismo e permitir que os alunos construam sua própria identidade e opinião a respeito das religiões. São interdições civis que se baseiam na associação sistemática entre a Constituição e o princípio da laicidade, sendo esse um dos valores ideais de uma escola republicana, na medida em que possibilita um viver coletivo que minimiza privilégios e coíbe visões de mundo sectárias.

Se podemos entender o modelo restritivo francês como uma tentativa de consolidar as conquistas de um processo histórico marcado pela secularização do Estado, percebemos também que existe atualmente a preocupação, por parte dos dirigentes e legisladores, de que o sentimento de pertença a uma comunidade religiosa possa ameaçar a convivência social. Em decorrência da expressiva presença de imigrantes no país, sobretudo muçulmanos, e dos conflitos que a sociedade francesa vivencia diante dessa realidade, o fortalecimento de identidades comunitárias – *le communautarisme* – se apresenta como uma realidade potencialmente perigosa.

Considerando uma lógica cívica, que orienta o princípio da laicidade nas escolas públicas daquele país, as formas de *communautarisme religieux* são combatidas para evitar que certos indivíduos, ao compartilharem normas de conduta associadas a uma religião, sejam identificados como uma categoria especial de cidadãos. Tal postura acaba gerando uma contradição entre o reconhecimento da pluralidade cultural, ideal almejado em uma

democracia, e certa homogeneidade idealizada na conduta dos indivíduos de modo a preservar os valores republicanos. Em meio às relações de poder que permeiam essas medidas restritivas, são detectados argumentos em defesa de um tipo de “laicidade identitária”, o que Jean Baubérot (2014) classificou como “laicidade falsificada”.

Religião e política

A separação mais ou menos radical entre Estado e religião geralmente se confunde com uma concepção de laicidade mais ou menos restritiva. É possível reconhecer, nessa separação, processos de classificação de comportamentos religiosos que seriam socialmente “mais aceitos” e “legitimados” em detrimento de outros, o que muitas vezes reproduz visões etnocêntricas e arbitrariedades. Sob esse aspecto, Marcelo Camurça (2017) ressalta que, no Brasil, a apropriação da ideia de laicidade por grupos, leigos ou religiosos torna evidente um processo dinâmico de ressignificações particulares do conceito de laicidade, que evidenciam os interesses próprios dos atores sociais envolvidos nesse campo de disputa.

A expansão do movimento evangélico, e sua penetração junto às instâncias do poder público brasileiro por meio da ação político-partidária de seus representantes, tem suscitado a necessidade de se resgatar os pressupostos que fundamentam o ideal da laicidade e de se atentar para a dimensão polissêmica do conceito. Podemos pensar a laicidade como uma referência ideal para a normatização de políticas públicas e de parâmetros curriculares nas instituições de ensino, entendendo que a efetivação de uma atitude laica no cotidiano das escolas públicas está diretamente relacionada à legitimação da presença da religião nesses espaços.

A partir do final do século XX, o expressivo aumento do número de fiéis e de novos grupos evangélicos, notadamente pentecostais, *pari passu* à progressiva atuação de seus representantes na esfera política, tem levantado questionamentos sobre a linearidade do processo de secularização das sociedades modernas. Para André Corten (1999), a expansão global do pentecostalismo pode ser considerada o fenômeno religioso mais importante da virada do século. Segundo o autor, o movimento

pentecostal contemporâneo em sua diversidade consegue articular o local e o global, o que representa um ponto de convergência no que se refere a seus métodos, apesar dos diferentes contextos geográficos nos quais ele exerce seu proselitismo. Por sua vez, o caráter não hierarquizado e descentralizado do pentecostalismo, como sistema de crenças, identifica-se a uma perspectiva individualizada e pós-moderna da fé.

Há algumas décadas, os pentecostais assumiam um discurso e uma atitude apolítica, procurando se distanciar das questões mundanas. Atualmente, presenciamos um crescimento exponencial da participação de representantes do movimento pentecostal junto à esfera política. Esse novo panorama tem como origem o movimento denominado evangelismo, fundamentalismo ou nova direita cristã, que eclodiu nos Estados Unidos a partir da metade dos anos 1970 defendendo a intervenção religiosa na esfera política como forma de sanar as mazelas de um Estado “sem Deus”. Segundo Henri Tincq (1993), entre os movimentos de reafirmação religiosa que se manifestaram na cena política em escala mundial e que tentam recolocar Deus no centro da vida social, podemos identificar as seguintes características: uma reação vigorosa à modernidade; uma instrumentalização da religião por um motivo de reivindicação política ou de protestação social; a rejeição a um modelo laico imposto; a afirmação de uma transcendência em um mundo desencantado.

Denominações religiosas que compartilham essas características pautam seus discursos por um tipo de ética que Max Weber (1996) definiu como “de convicção” ou “do valor absoluto”. As ações orientadas por esse tipo de ética podem ser identificadas principalmente nas esferas políticas e religiosas e assumem o caráter de “inegociáveis”, independentemente das consequências que venham porventura a desencadear. Para Weber, quanto maior a tendência de um sistema religioso em determinar regras de conduta pautadas pela exacerbação desse tipo de ética, mais profunda é a tensão que irá surgir de seu confronto com a realidade do mundo.

Segundo Gilles Kepel (2003), os pentecostais, de modo particular, se especializaram em defender uma “ruptura cristã” absoluta e exemplar com os modos e costumes do humanismo secularizado. Expressão de um cristianismo inventivo e festivo, seus fiéis se destacam pelos “teste-

munhos” de fé, relatos de feitos miraculosos e pela afirmação da existência de Deus perante o ateísmo das sociedades secularizadas. Refratárias a alguns dos principais valores culturais associados à modernidade como o antropocentrismo, o humanismo ideológico, o cientificismo e o pluralismo, algumas denominações religiosas pentecostais contemporâneas podem, de certa forma, ser classificadas como fundamentalistas.

Por princípio, o fundamentalismo religioso busca legitimar tradições antigas que são tidas como verdades reveladas e inquestionáveis, revestindo-as de argumentos adaptados à atualidade. Diferentemente do fundamentalismo histórico do início do século XX, desencadeado como uma reação ao processo de secularização associado à modernidade, o fundamentalismo contemporâneo, de uma forma geral, se contrapõe às questões surgidas com o relativismo e a “fragmentação das certezas” decorrentes da pós-modernidade.

Diante de uma sociedade plural, que tende a assumir posturas neutras em questões religiosas e éticas, o fundamentalismo pretende restaurar a sociedade por meio da defesa de uma “verdade absoluta”, combatendo com afincos o relativismo, o sincretismo, o indiferentismo e defendendo publicamente costumes que afirmam uma identidade religiosa e cultural em maior sintonia com os desígnios de Deus (Lírio, 2014). Dessa maneira, algumas denominações religiosas buscam encontrar no fundamentalismo uma solução para a decadência moral da sociedade, interpretando as razões da política, da economia e da sociedade à luz da razão do “espírito religioso”.

Faustino Teixeira (2012) também considera a sensação de incerteza que caracteriza as sociedades plurais, assim como a fluidez inerente às relações humanas na pós-modernidade, fatores que propiciam a irrupção de acirramentos identitários e de diferentes fundamentalismos. Alimentados pelo sentimento de pertencimento e pela afirmação de uma identidade cristã exemplar, grupos religiosos oferecem a seus fiéis soluções para viver em um mundo que se lhes apresenta marcado pela contingência, pela corrupção moral e pela anomia, geralmente se mostrando inacessíveis a qualquer possibilidade de diálogo inter-religioso. Tais denominações se alinham a um tipo de fundamentalismo que não se limita a legitimar hábitos de vida e visões de mundo no interior do próprio grupo, mas tam-

bém costumam fomentar a intolerância diante de orientações religiosas supostamente antagônicas, identificando ali o “inimigo”.

Osiel de Carvalho (2013), por sua vez, observa que uma das características que aproxima o movimento pentecostal contemporâneo do fundamentalismo clássico é o discurso pré-milenarista. Ao acreditar que nos encontramos às vésperas do fim dos tempos, as correntes mais aguerridas do pentecostalismo preparam-se para o Armagedon, apegando-se à “tentativa de reconquista simbólica e prática do mundo pelos valores religiosos” (Rocha, 2009, p. 104). Supondo defender valores éticos e morais da cristandade, tais grupos se “armam” para identificar e combater as “forças do mal”. As tentativas de atuação do “maligno” se manifestariam principalmente em meio às pautas de caráter progressista como, por exemplo, a “ideologia de gênero”, a legalização do aborto e a liberação das drogas. Dessa forma, a atuação do indivíduo pentecostal no “mundo” pode compreender a responsabilidade em estabelecer a “justiça divina” (Ferreira, 2017), buscando a transformação da sociedade de acordo com parâmetros de conduta preconizados por sua crença religiosa e alicerçados nas visões de mundo compartilhadas por seus correligionários.

Por vezes, esse tipo de posicionamento pressupõe a presença de um “inimigo” que precisa ser combatido para assim se reestabelecer uma relação virtuosa entre Deus e o homem. Para Ismael Ferreira (2017, p. 107), é “nesse embate entre o crente e o mundo que a vida pentecostal poderá apresentar seu aspecto mais ambíguo e heterodoxo”, pois, nessa condição, o crente revela-se

não simplesmente um mensageiro que teria a responsabilidade de anunciar algo que lhe foi incumbido, mas principalmente um agente interpelador apto a promover um caos necessário a um futuro estabelecimento de um final feliz, ou seja, o crente está disposto a não somente mudar sua vida, mas transformar o mundo (Ferreira, 2017, p. 115).

Essa tendência pode ser observada em alguns segmentos do movimento pentecostal brasileiro, quando esses se mostram avessos à possibilidade do diálogo inter-religioso e, mais especificamente, quando condenam práticas comuns à religiosidade afro-brasileira. Segundo Daniel

Rocha (2020), essa batalha espiritual, reflexo das relações entre crenças escatológicas e práticas políticas, é alimentada por elementos messiânicos presentes no discurso de suas lideranças. Para ele, tais discursos seriam inflamados pela Teologia do Domínio, engendrada nos Estados Unidos, que parte da suposição de que o “Povo de Deus” teria poder sobre a Terra e a missão de exercer esse poder na luta contra o diabo.

Os pentecostais, que até pouco tempo se viam marginalizados em uma sociedade marcada pela hegemonia católica, começaram, nas últimas décadas, a assumir com convicção suas crenças e seu modo de vida, expandindo o discurso religioso para além do seu próprio grupo de devoção e acreditando na possibilidade de contribuir para a “salvação do mundo” mediante uma atuação política mais engajada. De modo gradativo, passaram da resistência às normas ditadas pelo catolicismo e por movimentos sociais secularizados a uma tendência missionária mais incisiva, defendendo que a obediência ampla a preceitos religiosos tornaria o Brasil uma nação cristã². Alguns dos expoentes mais representativos do movimento pentecostal brasileiro (Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Assembleia de Deus de Madureira) aproveitaram-se do momento político atual para substituir um discurso religioso até então sectário e se declararem defensores do povo brasileiro em sua totalidade (Rocha, 2020).

Para Daniel Rocha (2020), nesse projeto messiânico, tais agentes religiosos se alinham a políticas mais conservadoras por meio de um discurso pré-milenarista influenciado pelo fundamentalismo pentecostal norte-americano³. Por essa ótica, podemos entender, em parte, as relações inextricáveis com o discurso teológico pré-milenarista e o comportamento aguerrido que observamos na polarização radical dos debates político-ideológicos atuais no Brasil. Ao vislumbrar uma batalha espiritual de proporções apocalípticas, tal discurso procura arregimentar forças em uma Guerra Santa contra o mal e suas manifestações terrenas.

No cristianismo, a ideia de Guerra Santa nos reporta originalmente às cruzadas medievais. Traduzida para o contexto brasileiro contem-

2 Interessante notar a presença de placas nas estradas anunciando que determinada cidade “é do Senhor Jesus”, indicando que os movimentos evangélicos estariam “tomando posse” daquele território em nome de Jesus em uma apologia clara à Teologia da Dominação.

3 Uma característica interessante dessa influência observada pelo autor é a tentativa, tanto aqui como lá, de se estabelecer alianças com o Estado de Israel, fato que podemos comprovar pela constante presença de bandeiras daquele país em manifestações político-religiosas mais recentes da direita conservadora brasileira.

porâneo, o enfrentamento explícito por motivações religiosas pode ser entendido como um aspecto da dinâmica e das linhas de força próprias ao campo religioso brasileiro, que, como consequência, irão definir interações políticas e simbólicas intra e inter-religiosas (Camurça 2009).

O engrossamento das fileiras dessa Guerra Santa, que alcança evidência mais pelo alarde com que é proclamada do que pelo número de adeptos que nela estão engajados, em parte pode ser explicado pela ênfase dada por algumas denominações religiosas à batalha entre Deus e o diabo no “final dos tempos”, quando forças sobrenaturais intervirão de forma decisiva sobre os rumos da história (Carvalho, 2013). Nessa ocasião, será determinante uma tomada de posição por parte do “povo de Deus”, dos “escolhidos”, que deverão intervir ativamente nesse conflito de proporções sobre-humanas, combatendo o “outro lado”, os seguidores das “forças do mal”, os “infiéis”.

Com base no levantamento bibliográfico realizado por Cecília Mariz (1999) sobre a Teologia da Batalha Espiritual, é possível identificar uma série de acusações históricas direcionadas às crenças e aos ritos taxados de demoníacos. Presente desde o judaísmo antigo, essa forma de segregação assumiu, em alguns momentos específicos, conotações mais contundentes e radicais como, por exemplo, a perseguição aos judeus empreendida pelos católicos na Europa, a caça às bruxas na Idade Média e o extermínio dos indígenas nas Américas no século XVI. Podemos constatar que os referidos conflitos, motivados por narrativas religiosas, sempre estiveram associados a projetos de imposição de uma cultura hegemônica sobre minorias étnico-religiosas e à tentativa de aniquilamento de sistemas de pensamento divergentes. É possível fazer ainda uma analogia entre esse tipo de “catequização” forçada e a tentativa de extermínio simbólico dos colonizadores europeus que, ao taxarem as divindades autóctones de demônios e seus rituais religiosos como “incivilizados”, impunham a marginalização das crenças nativas.

Existe um interesse crescente em compreender como o fenômeno religioso tem se tornado, cada vez mais, um componente representativo na trama que sustenta as relações institucionais nas sociedades complexas contemporâneas. No caso brasileiro, esse componente ganhou relativa notoriedade nos últimos anos, quando foi imputado a Deus o

papel de coadjuvante em alguns discursos políticos, evocando-o como aliado supostamente incontestável na defesa de valores morais que complementaríamos o texto constitucional. O slogan “*Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*” é a afirmação de uma lógica que historicamente sustentou o discurso patriótico da direita conservadora, mesmo que não se apresentasse de maneira tão explícita. A novidade é que, nas últimas eleições, tal discurso encontrou uma sustentação representativa em correntes político-partidárias que se fortaleceram arregimentando apoiadores entre os movimentos religiosos, principalmente evangélicos.

Na esperança de expandir seus ministérios para além de suas congregações e intervir ativamente na vida pública do país se utilizando da via política, os agentes desses movimentos se notabilizam por defender pautas alinhadas a suas convicções religiosas. Tais iniciativas repercutem inevitavelmente em outros espaços da sociedade, entre eles as escolas, obrigando as instituições de ensino a lidarem com os efeitos dessa nova configuração sociopolítica, exigindo uma reavaliação das fronteiras que distinguem o público do privado e, nesse caso específico, os limites a serem reafirmados na tentativa de se separar religião e Estado.

Ao tentarmos visualizar os contornos um tanto nebulosos desses limites, notamos que existe uma relativa flexibilidade na sua definição, que oscila conforme o momento histórico e a intencionalidade de quem se propõe a demarcá-los. Assim, seria importante entender o que tem sido tacitamente definido como religioso no Brasil para, então, ser aceito ou rejeitado no âmbito público (Giumbelli, 2008). Nessa relação dialética, processos históricos, políticos e culturais de produção de sentidos interferem na distinção entre esfera pública e privada, na relação entre religião e Estado e, conseqüentemente, nos debates sobre laicidade. Nos últimos anos, a presença ativa dos evangélicos nesse campo de disputa tem suscitado questões cruciais sobre o que poderia ou não ser classificado como estritamente religioso e, como tal, ficar restrito ao âmbito privado. De maneira análoga, vale questionar o quanto seria aceitável a veiculação de determinados discursos de cunho religioso em diferentes espaços públicos.

É inegável que existe, principalmente entre fiéis de igrejas evangélicas e particularmente entre pentecostais, uma preocupação legítima

em defender publicamente uma conduta almejada conforme valores éticos e morais próprios a suas convicções religiosas. Tal atitude reflete a busca por um sentido mais profundo para a existência, que explica, em grande parte, a natureza incondicional de algumas reivindicações desses grupos. Entretanto, ao expandir suas expectativas de comportamento para a sociedade em sua totalidade, esses fiéis acabam por tensionar os limites entre as esferas pública e privada. Atualmente, uma parcela significativa do alunado das escolas públicas é oriunda de famílias que frequentam igrejas evangélicas, em especial pentecostais e neopentecostais. Essa pertença contribui na formação de visões de mundo específicas que estruturam discursos e definem condutas, pré-noções e valores que irão acompanhar essas crianças e jovens durante sua permanência no ambiente escolar. Na condição de elementos constitutivos do “universo significativo” (Freire, 1983) desses alunos, tais referências religiosas fazem parte do conjunto de conhecimentos que suscitariam questões relevantes na construção de uma prática pedagógica libertária.

Enquanto isso, nas escolas...

A elaboração de um projeto pedagógico que considere essas questões contempla uma demanda que se apresenta na atualidade de forma complexa. Vivemos um momento em que o processo de secularização iniciado com a modernidade parece ter chegado a uma encruzilhada, quando o recrudescimento de fundamentalismos religiosos em várias partes do mundo se torna evidente. No Brasil, a crescente representatividade na política de grupos ligados a correntes religiosas se impõe cada vez mais, reivindicando intervenções na esfera pública pautadas por uma moral religiosa por vezes sectária.

Uma forma de se combater essa tendência pode ser encontrada na proposta de ensino dos fatos religiosos nas escolas francesas com base em uma perspectiva histórica e abrangente. Na França, o ensino dos fa-

tos religiosos⁴ e, conseqüentemente, a aplicação efetiva do princípio da laicidade por uma lógica inclusiva, é considerada uma condição indispensável à gestão das escolas públicas por representar uma garantia de direito à pluralidade. Segundo Philippe Gaudin (2007), tal perspectiva contribui para o desenvolvimento da cidadania nas sociedades democráticas e plurais, pois uma determinada orientação religiosa, mesmo se for majoritária, não pode ser uma estrutura simbólica globalizante que abranja toda a sociedade, mas, sim, uma orientação religiosa entre outras. Assim, a abordagem dos fatos religiosos por essa lógica seria um antídoto a todo tipo de fundamentalismo e, particularmente, a qualquer orientação religiosa que defenda a aplicação irrestrita de suas normas a toda a sociedade.

Para Gaudin (2007), abordar as tradições religiosas de forma crítica e científica nas escolas garantiria aos praticantes de uma determinada religião a reflexão sobre sua própria crença com um relativo distanciamento, fazendo que os alunos tenham acesso a informações sobre a religião em um espaço de deliberação coletiva e equiparando sua religião com a de outro colega. Segundo o autor, a simples necessidade de falar sobre suas crenças em um auditório diversificado, sem se apoiar na convivência de seus correligionários, permitiria ao aluno, na medida do possível, objetivar e explicitar os modos de representação e de atitudes que correspondem àquela religião.

Dessa maneira, a abordagem dos fatos religiosos na escola acarretaria, em alguma medida, uma intervenção na educação religiosa dos alunos. No caso de alunos que já tenham uma educação religiosa extra-escolar, o fato de ter acesso a uma abordagem crítica e não confessional das religiões contribuiria, em diferentes níveis, para o desenvolvimento de uma consciência crítica e reflexiva, para a afirmação da autonomia pessoal e para a capacidade de uma avaliação mais independente em relação à própria religião. Segundo Gaudin (2007), as pessoas que rece-

4 A opção francesa de se utilizar o termo “fatos religiosos” em vez de “religião” ao se abordar a temática nas escolas busca superar uma tendência de se reduzir a religião a um tipo de opção individual e privada, compreendendo que essa é uma dimensão humana que envolve convicções profundas, que mobiliza de uma forma especial os que creem em seus mandamentos e que tem conseqüências para toda a coletividade. Além disso, a escolha desse termo pretende identificar um conjunto de crenças organizadas e compartilhadas coletivamente, cujas manifestações podem ser observadas em diferentes formatos como monumentos, textos, reuniões, gestos etc. Segundo Jean-Paul Willaime (2007), a expressão “ensino do fato religioso” procura definir uma abordagem objetiva, pressupondo assim certa neutralidade, privilegiando a dimensão social em detrimento de qualquer adesão pessoal.

beram na escola uma formação a respeito das religiões serão induzidas menos facilmente a uma ou outra ortodoxia e, por conseguinte, serão críticas em relação às autoridades religiosas.

Gaudin (2007) propõe ainda que é compromisso das escolas públicas não transmitir apenas conteúdos, mas formar eticamente os alunos por meio de um desenvolvimento intelectual que reconheça a importância de processos de verificação e de comprovação dos fatos, estimulando o questionamento crítico e a liberdade de consciência. Para o autor, sendo a escola um espaço que integra social e culturalmente estudantes de origens diversas, o ensino dos fatos religiosos adquire um caráter político na medida em que desperta a consciência de que o processo educativo ocorre em uma determinada sociedade, com uma história e características culturais e religiosas específicas (Gaudin, 2007). Podemos identificar nessas proposições uma afinidade com a teoria freiriana, particularmente no que se refere à preocupação com uma formação cidadã e crítica considerando uma abordagem objetiva e contextualizada dos fatos religiosos.

De acordo com Paulo Freire (1984), uma prática pedagógica dialógica e libertária não se resume à mera transmissão de conhecimentos em um único sentido – do professor para o aluno –, mas compreende o compromisso de criar possibilidades, mediante o diálogo, para a construção de um conhecimento contextualizado, que conscientize os educandos e que promova a autonomia. Nesse processo, é preciso exercitar o respeito ao conhecimento prévio e à capacidade criadora dos alunos, evitando qualquer forma de discriminação, racial, política, religiosa ou de classe social. A problematização e a definição de propostas de ação por uma dinâmica coletiva e dialógica possibilita trilhar um caminho possível de compreensão do fenômeno religioso por um viés científico, valorizando a liberdade de pensamento e o comprometimento com uma escola pública laica, plural e incluyente. Analisar como o panorama religioso se reflete na escola apoiado em uma concepção orientada pela e para a laicidade do diálogo contribui, inevitavelmente, para a conscientização da comunidade escolar a respeito do tema.

Entretanto, ao tratarmos desse tema específico com base em uma dinâmica dialógica, muitas vezes, é preciso pôr em xeque as próprias pré-noções sobre religião na intenção sincera de, assim, construir coletiva e

compreensivamente um saber de fato novo e mutuamente transformador. Nesse caso, é preciso reconhecer também as reais limitações desse exercício.

Quando, por exemplo, um membro da comunidade escolar – alunos e seus familiares, professores, coordenadores ou membros da Direção –, pautando-se por valores éticos e estéticos pessoais, defende ou deprecia elementos característicos de uma dada tradição religiosa, aí estão implícitos valores e visões de mundo que irão originar situações mais ou menos conflituosas. Mesmo que desagradáveis a princípio, essas situações podem desencadear um diálogo compreensivo sobre o fenômeno religioso de uma maneira geral e sobre a necessidade de respeito pela crença “do outro”. Sem dúvida, essa perspectiva requer um difícil, mas essencial, exercício de distanciamento das próprias concepções e o reconhecimento do direito e da legitimidade da existência de diferentes formas de se pensar e viver a religião.

Para avançar nesse diálogo, é preciso que esteja definido, tanto para educadores como para os alunos e seus familiares, que o espaço escolar não se presta à prática confessional da religião, configurando-se, assim, como o lugar mais apropriado para se refletir sobre o tema de maneira consciente e crítica. Institucionalmente, a escola pública não compete com a igreja na veiculação de conhecimentos referentes à religião, mas pode exercer o papel de suscitar questões que avaliem o comprometimento e a legitimidade de diferentes tradições religiosas sob o ponto de vista ético, científico e didático.

Benjamim Constant, no início do século XIX, já reconhecia o potencial emancipatório da religião quando apresentava a capacidade de conciliar espiritualidade e busca por autonomia. Segundo ele, o sentimento religioso, desde que não esteja sob o jugo dos padres ou de seus catecismos, oferece ao indivíduo a possibilidade de descobrir em si mesmo uma forma de interioridade, de subjetividade, que lhe permitiria se emancipar, tanto de dogmas infundados como de um poder clerical arbitrário (*apud* Thouard, 2020). Nesse sentido, o potencial libertário da religião se concretizaria à medida que os fiéis assumissem uma postura crítica em relação às tradições religiosas, atentando-se às ocasionais deturpações e apropriações espúrias do sentimento religioso pelas classes sacerdotais ou institucionais das religiões.

De maneira análoga, refletir sobre a pluralidade de crenças e respeitar as diversas manifestações de religiosidade e até o agnosticismo, que, explícita ou implicitamente, estão presentes no ambiente escolar, favorece a autocrítica em relação às próprias convicções religiosas e adquire também um potencial emancipatório. Mas, para isso, é preciso que o mesmo espírito crítico que reconhece a legitimidade da religião “do outro” esteja desperto igualmente para o risco de uma tolerância *ad infinitum*, que venha a referendar determinadas narrativas de cunho religioso que atentam contra a convivência pacífica e respeitosa em um ambiente plural. Para impedir que a exacerbação do direito à liberdade religiosa subverta a própria intenção de tal pressuposto democrático, podemos recorrer à proposição de Karl Popper (1974). Segundo o autor, “devemos reservar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar o intolerante. Devemos exigir que qualquer movimento que pregue a intolerância fique fora da lei e que qualquer incitação à intolerância e perseguição seja considerada criminosa” (Popper, 1974, p. 289).

Alegar que alguns alunos não precisem, ou não possam, ter acesso a determinados conteúdos escolares por motivações religiosas é um contrassenso, pois, ao serem definidos como relevantes pelo projeto político-pedagógico da escola, esses conteúdos são voltados para todos os alunos, independentemente de sua filiação religiosa. A forma de se abordar determinados conteúdos talvez possa, e até deva, ser repensada levando em consideração as restrições e interdições religiosas dos estudantes, sem que haja a supressão de conteúdos, mas abordando-os com sensibilidade, sabendo das animosidades que certos temas possam suscitar.

Muitos agentes educacionais, entretanto, não têm fundamentação teórica para confrontar o argumento de que a escola pública, em princípio laica, não seria o espaço adequado para se tratar de religião, em especial para aqueles alunos que já possuem sua própria orientação religiosa. Mas, justamente por ser laica, a escola pública configura-se como um espaço propício para tratar o tema de maneira mais isenta possível e, sobretudo por ser laica, ela não deve evitar a abordagem de nenhum conteúdo por motivações religiosas.

Mesmo que a defesa da laicidade seja recorrente no discurso dos professores quando se problematiza a relação entre religião e escola

pública, a opinião desses professores geralmente reflete uma noção excludente de laicidade, revelando uma flagrante discrepância em relação à forma como o tema é tratado nas escolas e sua normatização institucional (Martins, 2014). Como nos alerta Danièle Hervieu-Léger (2015, p. 222), “valores e símbolos da laicidade são suscetíveis de mobilizações tão variadas quanto o são os valores e símbolos religiosos”. Dessa maneira, um acionamento do princípio da laicidade sem que se considere sua dimensão inclusiva e dialógica pode gerar também uma visão parcial e preconceituosa dos professores em relação à filiação religiosa dos alunos. Para Martins (2014), essa postura, associada à ideia de uma laicidade “de exclusão”, além de não se adequar à legislação, também não supre as demandas de um tratamento mais apropriado da religião nas escolas.

Como bem observou Willaime (2007), se a escola pública não sabe se Deus existe, ela, entretanto, sabe, ou deveria saber, que existem indivíduos e grupos que acreditam que ele existe e que isso interfere diretamente em sua vida individual e coletiva. Paradoxalmente, uma orientação pedagógica torna-se não laica à medida que tende a excluir o estudo do fato religioso na escola em nome da laicidade. Fazer que esse tipo de conhecimento esteja presente na escola pública significa fazer que a religião esteja inserida em um ambiente que promova o saber e o exame crítico, em uma instância de deliberação coletiva que favoreça a formação de cidadãos conscientes em relação à(s) religião(ões). Segundo o autor, “as religiões são fatos sociais muito importantes para ser monopólio dos clérigos e das comunidades religiosas” (Willaime, 2007, p. 68).

A crescente polarização de ideias e discursos, tanto no Brasil como em outras partes do mundo, é perceptível atualmente em diferentes setores da sociedade. Essa polarização manifesta-se pela radicalização de posicionamentos políticos, refletindo visões de mundo marcadas pela intolerância em relação ao que seja diferente, “o outro”, que acabam resultando em conflitos envolvendo também posicionamentos religiosos. Essa tendência contemporânea à polarização parece se afirmar nos discursos de aversão à alteridade de ideias e hábitos de vida, que projetam no “outro” a figura do inimigo a ser combatido e, se possível, aniquilado.

Nesse contexto, as motivações religiosas de alunos evangélicos e de seus familiares ao questionarem determinados conteúdos escolares podem

ser consideradas não apenas justificativa para ações que reforcem a identidade de um grupo que almeja se distinguir socialmente e se sobrepor às normas da comunidade escolar, mas, também, uma reação simbólica à ameaçadora pluralidade cultural que caracteriza a pós-modernidade.

A dificuldade ou, em alguns casos, a suposta impossibilidade de convívio com a alteridade é um dos principais desafios a serem enfrentados nas escolas ao abordarmos a temática da religião e seus inevitáveis desdobramentos. No caso específico das escolas públicas brasileiras, esse é um desafio que precisa ser enfrentado, uma vez que a educação para a diversidade se impõe como um componente fundamental dos Projetos Político-Pedagógicos. Sendo assim, creio que a abordagem da religião nas escolas como um conteúdo curricular sistematizado, tendo como perspectiva uma proposta pedagógica que considere o potencial libertário da laicidade do diálogo, pode ser um caminho promissor, ainda que incipiente, em meio aos desafios de uma nova leitura das interações entre religião e espaço público.

Referências bibliográficas

BAUBÉROT, Jean. *La laïcité falsifiée*. Paris: La Découverte/Poche, 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso Brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, 2009.

CARMUÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. Fundamentalismo protestante e pentecostalismo: distanciamento e proximidade. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano 10, n. 18-19, p. 349-358, 2013.

CORTEN, André. Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 105, p. 163-183, 1999.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. *Ser crente: experiência e linguagem religiosa da vida pentecostal*. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GAUDIN, Philippe. Laïcité, faits religieux et vie scolaire. In: BORNE, Dominique; WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *Enseigner les faits religieux, quels enjeux?* Paris: Armand Colin, 2007. p. 177-197.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Êrico. Religião e ensino religioso na escola. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 23 n. 2, p. 9-20, 2020.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu*. Paris: Seuil, 2003.

LÍRIO, Luciano de Carvalho. *Adolescentes evangélicos do século XXI*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014.

MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 47, p. 33-48, 1999.

MARTINS, Sueli. *Laicidades possíveis: religiões no espaço público – o caso das escolas públicas em Juiz de Fora*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos: o sortilégio de Platão*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974.

PORTIER, Philippe. Regulação estatal da religião na França (1880-2008): ensaio de periodização. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, ano 10, p. 24-47, 2010.

ROCHA, Daniel. *Venha a Nós o Vosso Reino: rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

ROCHA, Daniel. “Faça-se na Terra um Pedaco do Céu”: perspectivas messiânicas na participação dos pentecostais na política brasileira. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 607-632, 2020.

TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *REMHU: Revista Internacional da Mobilidade Humana*, Brasília, ano XX, n. 38, p. 181-194, 2012.

TINCQ, Henri. La Montée des extrémismes religieux dans le monde. In: DELUMEAU, Jean (dir.). *Le fait religieux*. Paris: Fayard, 1993. p.155-165.

THOUARD, Denis. *Liberté et religion: relire Benjamin Constant*. Paris: CNRS Editions, 2020.

VALENTE, Gabriela. Le concept de laïcité en France et au Brésil et ses conséquences pour l'éducation et la formation. Comunicação apresentada no *Colloque Doctoral international de l'éducation et de la formation*, Université de Nantes, Nantes, out. 2016. Disponível em: <http://cren.univ-nantes.fr/colloques-manifestations/colloque-doctoral-international-de-la-education-et-de-la-formation/>. Acesso em: 2 maio 2020.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*. Paris: Galimard, 1996.

WILLAIME, Jean-Paul. Enseigner les faits religieux à l'école. In: BORNE, Dominique; WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *Enseigner les faits religieux, quels enjeux?* Paris: Armand Colin, 2007. p. 59-97.

WILLAIME, Jean-Paul. *Les Jeunes, l'école et la religion*. Paris: Bayard, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. *La guerre des Dieux n'aura pas lieu*: itinéraire d'un sociologue des religions. Genève: Labor et Fides, 2019.

**PARTE V:
RELIGIÃO E DINÂMICAS SOCIAIS**

NAS TRILHAS DA IMANÊNCIA: MINDFULNESS, SAÚDE MENTAL E ESPIRITUALIDADE SECULAR¹

Isabel Cristina de Moura Carvalho
Giovanna Paccillo

Introdução

Iniciamos este texto com uma pequena história da tradição Zen, também chamada de Khoan, recontada por vários monges budistas. No nosso caso, este Khoan foi recontado pela Monja Shoden, em abril de 2020, no Grupo de Meditação Virtual, empreendido pelo Centro Via Zen, durante o confinamento na epidemia de covid-19².

Um mago, um iogue e um monge Zen estão na beira do rio. O mago diz: “Vou mostrar a vocês como que se atravessa o rio”. E sai andando em cima da água. O iogue diz: “Isso não é nada”. Ele se levanta no ar, sai flutuando e pouso do outro lado da margem. Então, o Mago e o Iogue olham para o monge Zen e ele está se molhando todo, atravessando o leito do rio numa caminhada sinuosa, ora tropeçando nas pedras, ora apoiando-se em alguns arbustos. Quando chega do outro lado, pega a roupa encharcada, começa a torcer, olha para os dois e diz: “Vocês não sabem nada sobre atravessar um rio”.

A travessia que nos interpela está relacionada a compreender como se produzem os sentidos seculares do Mindfulness: uma prática associada, ao mesmo tempo, ao autocuidado e ao bem-estar, no Ocidente, e à meditação budista, originária do Oriente. Como o monge de nosso Khoan, estamos diante de uma espiritualidade imanente que se

1 Agradecemos às agências CAPES, CNPq e Fapesp pelo apoio a esta pesquisa. Agradecemos ainda os comentários dos colegas do NUES – Carlos Alberto Steil, Rodrigo Toniol e Lucas Bacetto –, bem como a leitura e as sugestões de José Guilherme Magnani, do Núcleo de Antropologia Urbana (USP). O Núcleo de Estudos sobre Espiritualidade, Ciência e Saúde (NUES) do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) dedica-se a pesquisar processos de institucionalização da espiritualidade no campo da saúde. Esclarecemos ainda que uma versão anterior deste trabalho foi encaminhada para publicação no periódico científico *Debates do NER*.

2 O Via Zen é um centro de práticas budistas de tradição japonesa. As sessões de Zazen virtual durante a quarentena de covid-19 foram transmitidas, pelo aplicativo Zoom, do templo do Via Zen (em Viamão/RS, sede rural), onde residia a monja Shoden. O site do Via Zen pode ser acessado em: <https://www.viazen.org.br/>. Acesso em: 10 out. 2023. No momento em que foi escrito este texto, a monja Shoden era a líder dessa Sanga.

distancia das versões “mágicas” da desmaterialização ou, ainda, de um “flutuar” acima da ordem material do mundo, como ilustra o Khoan budista. Partimos da proposição de que as práticas de Mindfulness se aproximam, em certa medida, daquilo que vem sendo denominado “espiritualidade”, remetendo às cosmologias imanentes e seculares em oposição às religiões da transcendência. Nestas últimas, o sagrado é postulado como uma dimensão emanada de uma fonte externa a este mundo, que se alcança por rituais mediadores, como, por exemplo, no cristianismo. Nas espiritualidades seculares, trata-se do cultivo de virtudes para viver neste mundo e encontrar nele sentidos que possam reencantar a existência, com base na materialidade do corpo, dos sentidos e da natureza. Como uma espiritualidade “secular”, o Mindfulness tem conseguido se inserir nos mais diversos ambientes que passam pela regulação estatal, como presídios, escolas e o sistema de saúde público. Neste capítulo, discutiremos as relações entre secularismo e laicidade por meio da análise do Mindfulness em seus usos terapêuticos na saúde mental.

O Mindfulness como espiritualidade secular e prática terapêutica em saúde mental

O Mindfulness emergiu como uma prática terapêutica em 1970 com o pesquisador Jon Kabat-Zinn, na época professor da Escola Médica da Universidade de Massachusetts. Nascido em 1944, de família judaica e criado em Manhattan (Nova Iorque, Estados Unidos), Kabat-Zinn entrou em contato com a meditação zen budista quando era estudante do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT).

Foi também na Universidade de Massachusetts que, desejoso de difundir os benefícios da meditação budista, iniciou estudos científicos sobre o uso da meditação Mindfulness em pacientes que sofriam com sintomas de estresse, ansiedade, depressão e dores crônicas. O resultado foi a criação do protocolo denominado *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR), no Centro Médico da Universidade de Massachusetts, constituído de oito encontros, inspirado no Caminho Óc-

tuplo que guia os praticantes do budismo em sua jornada espiritual³. Esse programa visava “cultivar a consciência que emerge ao se prestar atenção propositadamente no momento presente, sem julgar as experiências que se desdobram momento a momento” (Kabat-Zinn, 2003, p. 145, tradução nossa).

O MBSR foi implementado para o tratamento de dor crônica e de uma série de condições clínicas que não respondiam aos tratamentos convencionais (medicamentos, fisioterapias etc.). Para Kabat-Zinn, apesar de a prática de meditação ser comumente chamada de “o coração do budismo”, “essa visão não é nem particularmente ‘Oriental’ e nem mística” (Kabat-Zinn, 2005, p. 2, tradução nossa). Para ele, o Mindfulness é, antes, uma capacidade humana universal, que não requer uma crença religiosa.

Tendo como base o MBSR de Kabat-Zinn, pesquisadores ingleses desenvolveram um outro protocolo, em 1991. O protocolo inglês foi chamado de *Mindfulness-Based Cognitive Therapy* (MBCT), isto é, a Terapia Cognitiva Baseada em Mindfulness. Desenvolvida pelos pesquisadores Zindel Segal (Universidade de Cambridge), Mark Williams (Universidade de Oxford) e John Teasdale (Universidade de Toronto), essa versão combinava a terapia comportamental cognitiva com o MBSR e foi pensada como uma intervenção psicossocial para prevenir recaídas depressivas. Em 2015, o protocolo foi reconhecido pelo National Health Service (NHS) e passou a integrar as orientações para saúde pública no Reino Unido. Desde então, as pesquisas relacionadas ao protocolo parecem ter seguido um caminho de reafirmação de seus benefícios.

Nos anos 2000, o Mindfulness passou a ser utilizado na prática clínica psicoterápica em países como Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, Austrália, e Nova Zelândia (Menezes; Dell’Aglío, 2009), e fomentou o desenvolvimento de vários outros programas de saúde ba-

³ O Caminho Óctuplo é constituído de oito aspectos denominados nobres verdades. O primeiro aspecto trata da compreensão correta, ou seja, o entendimento das motivações. O segundo refere-se à intenção correta, que seria perceber os pensamentos e não desejar o mal, ainda que em pensamento. O terceiro diz respeito à fala correta: abster-se de mentir, falar em vão. O quarto é a ação correta, que seria abster-se de destruir a vida, do que não foi dado, e da conduta sexual imprópria. O quinto tem a ver com ter um meio de vida correto, que seria uma indicação para procurar um equilíbrio que não cause mal aos outros seres. O esforço correto é a sexta nobre verdade, relacionada ao abandono de estados prejudiciais ou de atitudes que levem a estados prejudiciais. O sétimo é a consciência correta, que é o alinhamento da percepção do corpo, da ação e dos pensamentos com o restante do caminho óctuplo. E, por fim, a oitava nobre verdade é a concentração correta, ou seja, ser capaz de focar, de atingir uma equanimidade. O budismo considera que, para seguir o caminho óctuplo, são necessárias as virtudes da concentração e do discernimento. Importante destacar que esta nota corresponde a uma simplificação para um entendimento pontual de algo que tem distintas traduções e entendimentos. Por exemplo, a noção de “correto” utilizada para tradução não carregaria o seu oposto “errado”, como normalmente pressupomos. Ela pode significar “coerente”, “coeso”, “integral”.

seados nos dois primeiros protocolos, o MBSR e o MBCT⁴. A disseminação do Mindfulness ocorreu associando essas práticas clínicas à multiplicação de pesquisas científicas e à divulgação mediática em jornais conceituados como *The Guardian*, *Time* e *The New York Times*.

No Brasil, observamos essa profusão de notícias e pesquisas sobre o Mindfulness a partir da segunda década dos anos 2000. Se consultarmos a plataforma Google Scholar, as palavras “Mindfulness” + “Brasil”, estão associadas em aproximadamente 5.260 publicações científicas, sendo que 4.070 delas foram publicadas a partir de 2015. Essas pesquisas normalmente associam a prática a uma melhora num quadro clínico crônico, seja estresse, depressão, ansiedade, cefaleia, insônia, seja até mesmo em casos que se julga necessário trabalhar com a aceitação do processo de adoecimento (p.ex.: Girão, 2017; Lopes, 2017; Moraes, 2019; Souza, 2016). Sua divulgação em veículos midiáticos brasileiros também é recente, tornando-se mais expressiva a partir de 2015⁵. Ao mesmo tempo, também ocorre a criação de grupos e organizações mais ou menos institucionalizados, dedicados à aplicação e ao ensino dessa prática, como o grupo Mindfulness Brasil, o Iniciativa Mindfulness e centros de pesquisa em universidades públicas – sendo o mais conhecido o Centro Mente Aberta ligado à Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Vale destacar que, com a pandemia do novo coronavírus desde 2020, o Mindfulness passou a assumir um lugar recorrente nas matérias de divulgação e difusão científica sobre bem-estar e manejo do estresse pandêmico.

A Cena Mindfulness em quatro capitais do Brasil: aproximações

Tendo como base os nossos campos, é possível traçar o que se tornou visível para nós como uma *Cena Mindfulness* nas capitais que pes-

4 A exemplo do Mindfulness-Based Approaches to Pain and Illness (MBPI), desenvolvido por Vidyaamala Burch em Manchester, na Inglaterra, e voltado para pessoas com dores crônicas ou outras doenças crônicas não transmissíveis, e o Mindfulness-Based Relapse Prevention (MBRP), criado por Allan Marlatt com base no MBSR e no MBCT, para fazer que pacientes usuários de substâncias evitassem ter recaídas. Cf.: <https://www.iniciativamindfulness.com.br/programas-de-mindfulness>. Acesso em: 20 ago. 2020.

5 Em 2016, a revista *Superinteressante* publicou uma matéria intitulada “Mindfulness: como domar a sua mente. Agora”. O jornal *Estadão*, também em 2016, falava do Mindfulness para controlar ansiedade e depressão, além de ter feito algumas matérias envolvendo Mindfulness e educação em 2017 e 2019, Mindfulness para empreendedores em 2017, e sobre Mindful Eating em 2019.

quisamos, situadas nas regiões Sudeste e Sul do Brasil: Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Porto Alegre⁶. Sabemos que uma história do Mindfulness no Brasil ainda está para ser feita e ultrapassa os limites deste texto, mas podemos indicar uma demarcação que, embora inicial, já anuncia o que chamamos de “cena”: uma configuração centrada no presente e num recorte espacial. Buscamos delinear uma cena dinâmica, que indique os principais fluxos, movimentos e circulações entre atores, instituições e práticas, que nos pareceram relevantes, desde nossa observação etnográfica. Entendemos que esta cartografia pode contribuir para uma primeira aproximação do que poderá ser identificado, com o seguimento de nossas pesquisas, sobre um “Circuito Mindfulness”⁷.

A presença com maior densidade institucional e visibilidade que identificamos foi o Centro Mente Aberta. Este se apresenta como um “Centro de promoção e divulgação de intervenções baseadas em Mindfulness com foco em práticas e programas, formação profissional e pesquisas científicas”⁸. Tem em sua liderança o professor e médico Marcelo Marcos Piva Demarzo. Localizado no Campus Santo Amaro (SP) da Unifesp, Campus voltado para a extensão universitária, o Centro coordena um Programa de Extensão do Departamento de Medicina Preventiva da universidade, tem atuação em pesquisa, liderando um grupo de pesquisa certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), e oferece formação de mestrado e doutorado em saúde coletiva com acolhimento de trabalhos sobre Mindfulness, por meio da orientação de Demarzo. Além disso, oferece cursos, workshops, retiros e certificação em Mindfulness. O Centro está articulado internacionalmente e segue as Diretrizes da Rede Britânica

6 Cada uma de nós percorreu caminhos etnográficos diferentes com várias confluências. Isabel Carvalho tem seguido práticas presenciais de Mindfulness desde 2016, junto ao Grupo Iniciativa Mindfulness, no qual realizou a formação “Redução de Estresse Baseado em Mindfulness”, fundamentado no protocolo de oito semanas, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Além disso, tem acompanhado nos últimos cinco anos a consolidação de espaços virtuais como Mindfulness Institute (MI) – Sociedade Portuguesa de Meditação (disponível em: <https://meditt.space/>); o site Left Brain Buddha: the modern mindfull life (disponível em: <https://www.brilliantmindfulness.com/>) e o aplicativo de Mindfulness Headspace (disponível em: <https://www.headspace.com/>). Acesso em: 10 out. 2023. Giovanna Paccillo, desde seu mestrado, realizado entre 2019 e 2021, tem acompanhado atividades de Mindfulness em diferentes locais, como: o laboratório de Pânico e Respiração (LABPR) do Instituto de Psiquiatria da UFRJ; o curso “Mindfulness-Based Health Promotion” (MBHP) no Centro Mente Aberta da Unifesp; e o curso “Mindfulness, espiritualidade e as crises humanas” oferecido pela Escola Superior de Teologia (EST).

7 A categoria de circuito foi cunhada por Magnani (1999, 2014) como “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo” (Magnani, 2014, parágrafo 51).

8 Disponível em: <https://mindfulnessbrasil.com/o-que-e/>. Acesso em: 10 out. 2023.

de Professores de Mindfulness (UK Network for Mindfulness-Based Teacher Trainers)⁹. Para além dessas dimensões, eles têm um braço corporativo, a empresa Mindfulness Brasil, que oferece treinamentos e palestras para organizações nas áreas da saúde e da educação.

O Grupo Iniciativa Mindfulness está localizado em Porto Alegre (RS) e se formou entre os anos de 2011 e 2012, reunindo acadêmicos brasileiros que realizavam pesquisas sobre Mindfulness em diferentes instituições que incluíam Unifesp, UFJF e UFRGS. Os objetivos declarados do Grupo, conforme sua apresentação institucional, são: “1 - apresentar o Mindfulness para as pessoas interessadas no tema; 2 - agregar profissionais de Mindfulness que estejam envolvidos com formação continuada em centros de excelência; 3 - oferecer serviços de Mindfulness com qualidade e ética”¹⁰. Começamos a delinear, portanto, como esses profissionais circulam entre os grupos. Longe de manter uma distinção e uma separação institucional rígidas, há uma fluidez que se dá por meio da formação acadêmica, da profissão e de afetos prévios.

Na formação de oito semanas em 2016, em Porto Alegre, realizada por uma das autoras deste capítulo, a instrutora, na época doutoranda da Unifesp sob orientação do professor Marcelo Demarzo, estava ligada ao Centro Mente Aberta. O Iniciativa Mindfulness atendia tanto o público gaúcho, porto-alegrense, como acolhia demandas de outras cidades e estados brasileiros, deslocando-se frequentemente para atividades fora de Porto Alegre. Recentemente, em 2021, depois de um período de dois anos na Califórnia (EUA), a mesma instrutora ofereceu uma palestra sobre Mindfulness na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS), que obteve uma grande audiência – o que sugere um dos caminhos de difusão do Mindfulness pela via das atividades de extensão acadêmica.

Outro grupo que identificamos como um polo regional é o Núcleo de Mindfulness (NUMI)¹¹. Esse Núcleo está sediado em Belo Horizonte (MG) e dedica-se ao estudo, ao ensino, à prática e à divulgação de Mindfulness. Também está ligado ao Centro Mente Aberta, na medida em que seus membros foram, em sua grande parte, formados por esse Centro. O NUMI tem seu início pouco tempo depois do Iniciativa

9 Disponível em: https://redemindfulness.com/wp-content/uploads/2019/05/Diretrizes_BP_professores.pdf. Acesso em: 10 out. 2023.

10 Disponível em: <https://www.instagram.com/iniciativamindfulness/>. Acesso em: 10 out. 2023.

11 Disponível em: <http://nucleonumi.com.br/>. Acesso em: 10 out. 2023.

Mindfulness, tendo sido fundado em dezembro de 2014. Entre suas propostas, destaca-se: “favorecer o contato e o aprofundamento da prática secular de Mindfulness em seus distintos contextos de aplicação: promoção de saúde (idosos, adultos, adolescentes e crianças), educação, trabalho e organizações”¹². O NUMI reforça seu compromisso com a ciência, deixando um ponto de fuga para um vínculo com o que denomina “tradições culturais”, evitando mencionar especificamente o budismo ou a ioga: “ancoramo-nos nas recomendações internacionais de boas práticas em Mindfulness, nas evidências científicas e nas tradições multiculturais e transdisciplinares relacionadas à temática”.

Identificamos ainda a atuação do irlandês Stephen Little, físico e budista ordenado, que mora e atua no Brasil desde o início dos anos 2000. Formado no método Breathworks (Reino Unido)¹³, desde 2013 ele é representante de uma iniciativa internacional chamada The School of Life, projeto desenvolvido pelo filósofo Alain de Botton. A School of Life no Brasil está localizada em São Paulo e oferece vários cursos e terapias. Como a própria “escola” se apresenta, sua missão é “desenvolver inteligência emocional e explorar as questões fundamentais da vida em torno de temas como trabalho, amor, sociedade, família, cultura e, principalmente, o autoconhecimento”¹⁴.

Outro profissional que trilhou um caminho semelhante ao de Little foi o psiquiatra Leandro Timm Pizutti, que trouxe para o Brasil o RespiraVida Breathworks, uma iniciativa global com sede na Espanha¹⁵. Pizutti é formado em medicina e tem como especialidade a psiquiatria. Segundo consta em sua descrição no site do RespiraVida Breathworks, seu contato com o Mindfulness se deu por seu interesse no potencial de cura das pessoas, bem como seu trabalho prévio com pacientes que sentiam dores crônicas. Inspirado no método Breathworks, o curso ministrado pelo grupo chama-se Mindfulness para Saúde ou, como registrado em inglês, *Mindfulness-Based in Pain Management* (MBPM), e entre

12 Apresentação do NUMI disponível em: <https://nucleonumi.com.br/quem-somos/>. Acesso em: 20 set. 2021.

13 Disponível em: <https://plena.com/pilar/espírito/estudio-plena-entrevista-com-stephen-little>. Acesso em: 10 out. 2023.

14 Disponível em: <https://www.theschooloflife.com/saopaulo/>. Acesso em: 10 out. 2023.

15 O RespiraVida Breathworks é um projeto iniciado em 2007 baseado na experiência de mais de três décadas de seus fundadores na Inglaterra e na Espanha. Na Espanha, constituiu-se como uma associação sem fins lucrativos em 2012 por Dharmakirti Zuazquita, Silamani Guirao Goris e Akinchana Belsa. Disponível em: <https://www.respiravida.net/RVBW>. Acesso em: 18 mar. 2021.

seus objetivos estão o gerenciamento de enfermidades, dores e estresse, além do aprendizado do que ele chama de “qualidades essenciais para amar a vida e florescer” – como compaixão, bondade, equanimidade, aceitação, empatia, apreço, curiosidade, serenidade, perspectiva, autocompaixão, conexão, clareza¹⁶. A iniciativa também oferece formação profissionalizante em Mindfulness com o Programa de Formação Ibero-americana de Professores de Mindfulness e Compaixão.

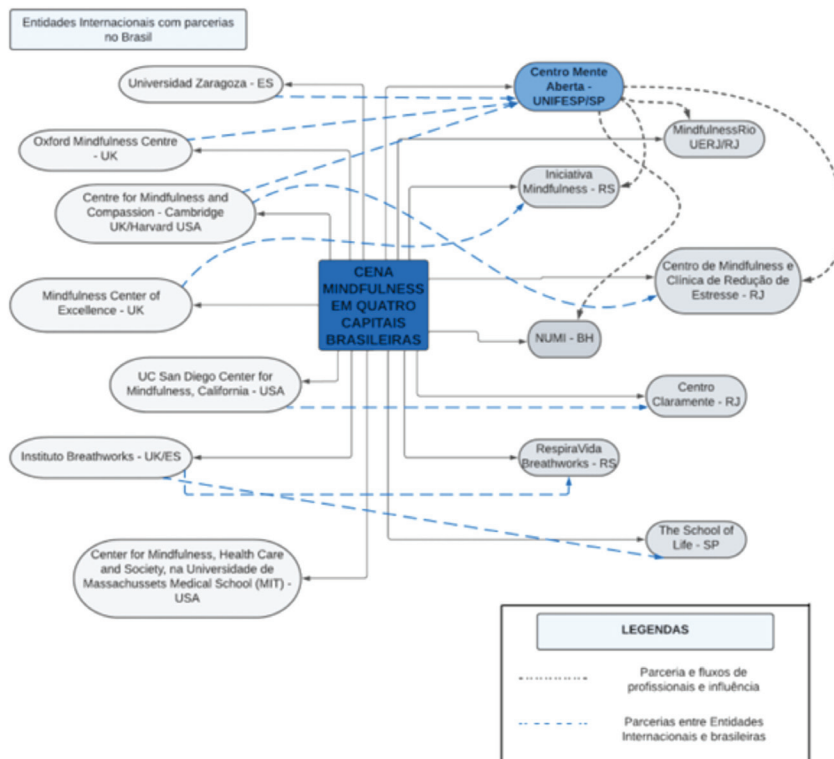
Há outros espaços no Brasil em torno da oferta de serviços baseados em Mindfulness, como o Centro de Mindfulness e Clínica de Redução de Estresse¹⁷; e o Centro Clara Mente – Mindfulness¹⁸, ambos no Rio de Janeiro. Esses Centros não estão ligados a nenhuma universidade ou a iniciativas internacionais. Oferecem serviços profissionais como uma clínica de Mindfulness, com atendimentos individuais e grupais para clientes individuais e empresariais. Nos dois casos destacados no Rio de Janeiro, os Centros são apoiados em um único instrutor ou líder, que oferece vários serviços: clínica, formação e intervenção em empresas. No primeiro caso, é um psicólogo brasileiro e, no segundo, um economista francês que declara ter vivido um período na Ásia e se estabelecido no Rio de Janeiro após uma peregrinação pelo Caminho de Santiago de Compostela.

16 Disponível em: <https://respiravidabreathworks.com.br/treinamento-pessoal/>. Acesso em: 18 mar. 2021.

17 Disponível em: <https://www.brasilmindfulness.com/blog>. Acesso em: 10 out. 2023.

18 Disponível em: <https://www.claramente.net>. Acesso em: 10 out. 2023.

Figura 1 – Cena Mindfulness em quatro capitais do Brasil nas regiões Sudeste e Sul e suas referências internacionais



Fonte: Elaborado pelas autoras.

É possível perceber que o ambiente Mindfulness se organiza tendo como base uma articulação de serviços associados a intervenções terapêuticas, à educação emocional, à formação de instrutores e a intervenções corporativas. Esses serviços, em alguns casos, estão em espaços acadêmicos, nas áreas de extensão e pesquisa, e podem contar com certificações universitárias. Mas também observamos a oferta de Mindfulness por instituições não acadêmicas que contam com algum tipo de vínculo e/ou certificação de instituições globais. Em menor número, observamos algumas instituições cuja legitimidade está baseada na trajetória de formação de seus terapeutas e instrutores. Trata-se de um universo bastante internacionalizado, no qual as iniciativas

brasileiras estão frequentemente vinculadas de modo mais ou menos direto às instituições internacionais de formação e promoção de Mindfulness, geralmente de língua inglesa¹⁹.

Entre as principais referências internacionais mencionadas pelos grupos e profissionais brasileiros, estão o Center for Mindfulness in Medicine, Health Care, and Society (CFM), na University of Massachusetts Medical School²⁰ – que é a instituição pioneira fundada por Kabat-Zinn –, o Instituto Breathworks²¹ e o Oxford Mindfulness Centre²² – ambos em Manchester, no Reino Unido –, o Center for Mindfulness and Compassion, de Cambridge (Reino Unido) e Harvard (Estados Unidos), o Mindfulness Centre of Excellence (Reino Unido) e a UC San Diego School of Medicine, nos Estados Unidos.

O Mindfulness no jogo das tradições e das traduções

Considerando tanto a cena pesquisada quanto o ambiente internacional do Mindfulness, evidencia-se a constante conexão entre os planos local e global, mediante a circulação de profissionais e instrutores. Notamos também uma posição “entrelugares” que parece ser estruturante do Mindfulness. Isto é, permanecer em um lugar que não é o da permanência, mas o da passagem e da conexão.

Um primeiro aspecto que destacamos diz respeito a um *entrelugar* linguístico ocupado pelo Mindfulness. O Mindfulness reside na “margem da palavra”²³. Embora tenhamos uma tradução de Mindfulness para o português como “atenção plena”, é em inglês que essa prática tem sido nomeada, em múltiplos contextos brasileiros e portugueses – opção que mantivemos neste texto. Contudo, é importante adentrar os sentidos da atenção plena em sua acepção budista, como uma das virtudes do Dharma, para compreender as continuidades e discontinuidades entre essa matriz espiritual e sua tradução na prática clínica e secular do Mindfulness. São inúmeras as tentativas, tanto da parte de psicólogos

19 Para identificação mais precisa de um circuito internacional de Mindfulness, cf. o artigo de Le Menestrel (2022).

20 Disponível em: <https://www.ummhealth.org/center-mindfulness>. Acesso em: 10 out. 2023.

21 Disponível em: <https://www.breathworks-mindfulness.org.uk/>. Acesso em: 10 out. 2023.

22 Disponível em: <https://www.oxfordmindfulness.org/>. Acesso em: 10 out. 2023.

23 Verso da letra da música “A terceira margem do rio”, composição de Caetano Veloso e Milton Nascimento, referindo-se ao conto de Guimarães Rosa de mesmo nome, que integra a coletânea *Primeiras Estórias*.

quanto de monges que se dedicam à difusão do budismo no Ocidente, de traçar paralelos entre o budismo e a psicologia, na busca de delinear o que seria uma psicologia budista²⁴. Entre essas várias tentativas, o fenômeno Mindfulness parece catalisar uma das mais bem-sucedidas traduções e transposições de uma ascese religiosa para uma clínica específica da psicologia e da psiquiatria.

Dharma: o caminho virtuoso e a atenção plena

É relevante compreender os deslocamentos de alguns significantes-chave que marcam as trilhas da tradução – e da inevitável traição e reinvenção – dos sentidos que ligam o budismo, em suas raízes indo-siáticas, aos sentidos atuais do Mindfulness, na saúde mental ocidental.

Um primeiro conceito a ser brevemente situado nesse percurso é o de Dharma. Gomediano (2010) e Zimmer (1997) analisam o conceito de Dharma na perspectiva semiótica. Segundo Zimmer (1997, p. 123), o termo Dharma deriva de um pan-indianismo brâmane, postumamente transposto para o código de ação virtuoso do budismo:

Dharma deriva da raiz *dhr*, que significa “sustentar” e esta palavra implica não só uma lei universal que governa e sustenta o cosmo, mas também refere-se às leis particulares ou inflexões da “lei” [...]. Ou seja, o Dharma manifesta-se até mesmo nas partes aparentemente mais alheias à ação do juízo humano, pois tudo está sujeito a alguma dessas leis particulares, porque há uma forma apropriada, culturalmente sancionada positivamente, para qualquer fazer humano.

Para Gomediano (2010), a noção de Dharma, apesar de apresentar algumas diferenças entre as diversas doutrinas do próprio bramanismo, é uma estrutura subjacente a estas, mantendo as características mais importantes e profundas que são comuns às diversas doutrinas, incluindo o budismo. Gomediano concorda com Zimmer (1997) sobre o conceito de Dharma ter sua origem no universo pan-indiano e exercer as funções de “modelização” e “modalização”, isto é, carregar códigos que prescrevem deveres e interdições para modelar a ação virtuosa.

²⁴ Há uma vasta literatura sobre as aproximações entre psicologia e budismo. Cf., por exemplo: Arias *et al.* (2006); Bishop *et al.* (2004); Brown e Ryan (2003); Epstein (2018); Fulton e Siegel (2005); Mañas (2007); Mañas, Justo e Faisey (2009); Robbins (2002); Tsering (2007); Teasdale, Segal e Williams (1995); Vallejo (2007).

Como explica a brasileira Monja Coen²⁵, baseada na obra de Kogen Mizuno (1996), a Verdade do Caminho ou a Verdade do Dharma (marga-satya, magga-sacca) refere-se à extinção do sofrimento, ao caminho da prática e ao nirvana, conhecido como “O Caminho Nobre de Oito Aspectos ou Oito Passos”. Embora possam ser estudados individualmente, cada um dos oito aspectos faz parte de um todo orgânico e indivisível. O sétimo aspecto desse conjunto é a atenção plena ou “Mindfulness”²⁶.

Atenção Plena: sentidos originários e deslizamentos na transposição para o Mindfulness

A atenção plena é uma das oito dimensões da quarta nobre verdade do caminho da iluminação ou do despertar. A noção budista de atenção plena é um conceito no qual se inspiram e, ao mesmo tempo, também se afastam as técnicas de Mindfulness. No budismo, a noção de atenção plena vem da palavra *Sati*, originária de um dialeto do sânscrito chamado pali, encontrado nos primeiros ensinamentos budistas²⁷. *Sati*, em pali, posteriormente traduzido como atenção plena, designa uma das qualidades essenciais no método de cultivo mental ensinado pelo Buda. *Satipatthana*, ou os fundamentos da atenção plena, é o método de desenvolvimento de *Sati* (Thanissaro, 2013).

Segundo a publicação budista *Tricycle*, “Buda deu um conjunto de instruções para meditação que ficou conhecido como *Satipatthana Sutta*, ou ‘Discurso sobre o Estabelecimento da Plena Atenção’” (What is [...], 2013, tradução nossa). A “atenção plena correta”, uma das verdades do nobre caminho óctuplo, ensinada pelo Buda, levaria ao despertar. A definição de *Sati* pelo Buda era: manter algo em mente, lembrar continuamente o objeto em que você está visando manter sua atenção, estar alerta; ser “ardente”²⁸; estar atento; experimentar com compreen-

25 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ldXWwp10HJs>. Acesso em: 10 out. 2023.

26 Conforme apontado anteriormente, os aspectos do caminho óctuplo são: ponto de vista correto; pensamento correto; fala correta; ação correta; meio de vida correto; esforço correto; atenção correta; concentração correta.

27 Segundo Skare (2018, p. 62), o pali é uma língua aparentada do sânscrito, exceto que se trata de uma língua montada artificialmente com pedaços de dialetos falados nas diferentes partes da Índia cerca de 2.600 anos atrás. O Buda histórico nunca falou realmente pali, mas o pali é a língua mais próxima do que ele teria falado.

28 Thanissaro (2013) se refere ao significado de “ardente” como qualidade a ser cultivada no budismo e que significa estar aplicado naquilo que está sendo feito, dando o melhor de si para fazê-lo com habilidade.

são. Embora essa definição pareça semelhante aos sentidos acionados nas práticas de Mindfulness, o ensinamento no site budista adverte:

Como o conceito popular de “atenção plena” cresceu exponencialmente nas últimas três ou quatro décadas, o termo foi definido e interpretado de todas as maneiras e aplicado a todos os aspectos da vida, de transações comerciais a comer e fazer sexo. Na verdade, estar “atento” muitas vezes é visto como um fim em si mesmo. Isso, entretanto, não é uma ideia budista. É importante lembrar que o Buda nunca disse que a atenção plena pode resolver nossos problemas – é apenas uma habilidade entre muitas coisas que ele ensinou no caminho que conduz à cessação do sofrimento (What is [...], 2013, tradução nossa).

Em outra fonte budista, o monge teravada estadunidense Ajaan Thanissaro (2013) destaca que a atenção plena é o que mantém a perspectiva da atenção com sabedoria. E nos lembra que, no caminho óctuplo, uma das características do caminho do Dharma, a atenção plena corresponde a um dos aspectos, guiando o praticante budista na direção da libertação do sofrimento. O esforço correto, outra dimensão do Caminho, é o esforço para ser habilidoso. A atenção plena ajuda o esforço correto na medida em que nos lembra de permanecer com ele, de modo que não o abandonemos. Nesse ensinamento, Thanissaro distingue os usos não budistas da atenção plena:

livros populares sobre meditação, no entanto, oferecem uma série de outras definições para a atenção plena, e um monte de outras funções que esta deve cumprir – são tantas que a pobre palavra fica totalmente distorcida, perdendo a sua forma. Em alguns casos, a atenção plena é até mesmo definida como o Despertar, como na frase: “Um momento de atenção plena é um momento de Despertar” – algo que o Buda nunca diria, porque a atenção plena é condicionada e o nirvana não é (Thanissaro, 2013).

O monge também distingue a atenção plena budista de seus usos como “aceitação”, ou “não reação”. E, ao que parece, endereça sua crítica diretamente ao Mindfulness ao mencionar exemplos icônicos dos protocolos Mindfulness como a contemplação, com todos os sentidos, de uma uva-passa. Segundo ele:

Às vezes, a atenção plena é definida como apreciar o momento por todos os pequenos prazeres que este nos pode oferecer: o gosto de uma uva-passa, a sensação de uma xícara de chá em nossas mãos. No vocabulário do Buda, esta apreciação é chamada de contentamento ou satisfação, (*pamojja*). O contentamento é útil quando estamos enfrentando dificuldades físicas, mas não é sempre útil no campo da mente (Thanissaro, 2013).

Em uma série de ensinamentos denominados *Dharma Talks*, o mestre Guo Gu, um monge chinês que lidera o centro de estudos budistas na Flórida (EUA)²⁹, também distingue os sentidos de Mindfulness e adverte:

Algumas pessoas confundem atenção plena, percepção, clareza, com autoconsciência. Portanto, consideram a ação de estar cientes de fazer alguma coisa com a prática budista de atenção plena. *Isso não é atenção plena. Isso é autoconsciência.* Esta é a função da mente ilusória, a mente que se bifurca e polariza a experiência em sujeito e objeto, transformando tudo em uma coisa fixa. Isso não é atenção plena. Nem é essa uma consciência genuína. Os budistas falam sobre a experiência natural. Nessa experiência natural, não há outra mente olhando para isso, há apenas uma mente experienciando, no frescor do momento a momento. Não há uma pequena voz autoconsciente sobre nosso ombro dizendo: “Você deve fazer isso. Você está fazendo um ótimo trabalho. Você não deveria fazer isso, não deveria fazer aquilo”. Toda essa tagarelice é a objetificação de cada um dos nossos movimentos. Diferentemente disso, o que buscamos é apenas o fluxo da experiência, isto sim, é consciência genuína (Guo Gu, 2021, tradução nossa, grifo nosso).

Com essa sequência de referências budistas críticas ao Mindfulness e aos múltiplos sentidos que este pode adquirir, queremos apontar as transformações contextuais operadas pela “tradução” ou “purificação” científica do Mindfulness. Como veremos na seção seguinte, essas traduções, antes de representarem uma perda, são, na verdade, produtivas.

²⁹ Disponível em: <https://tallahasseechan.org/>. Acesso em: 10 out. 2023.

A tradução pragmática do Dharma

Kabat-Zinn (2011) aposta na equivalência linguística da tradução do Dharma e da atenção plena nas técnicas terapêuticas que cunhou como Mindfulness, no mundo clínico. Em um artigo na revista budista *Contemporary Buddhism*, escrito para seus pares budistas, ele atribui a origem do MBSR a uma revelação que recebeu durante uma meditação, em um retiro budista. É esse o momento em que relata adquirir a clareza sobre sua missão no empreendimento de levar para a clínica ocidental os ensinamentos budistas. Para tanto, ele admite a necessidade de transpor, para um vocabulário secular norte-americano, os termos do Dharma, ao descrever o insight que teve ao meditar:

Uma enxurrada de pensamentos se seguiu após um longo momento [de meditação] e projetou claramente uma imagem. Por que não tentar tornar a meditação um sentido comum que faça que qualquer pessoa se sinta atraída por ela? Por que não desenvolver um vocabulário americano que fale diretamente ao coração da questão, e não se concentre nos aspectos culturais das tradições das quais o dharma emergiu, por mais lindas que sejam, ou nos debates acadêmicos centenários sobre distinções sutis no Abhidharma (Kabat-Zinn, 2011, p. 287-288, tradução nossa).

Em uma nota que parece posterior à sua “revelação”, mas adicionada ao mesmo artigo, Kabat-Zinn comenta:

Eu pensei nisso nesses termos na época [um vocabulário americano que fale diretamente ao coração da questão]. Agora não tenho certeza de qual adjetivo usar. Secular pode servir, exceto que parece dualista, no sentido de se separar do sagrado; eu vejo o trabalho de MBSR como sagrado e também secular, no sentido de que tanto o juramento de Hipócrates quanto o voto de bodhisattva são sagrados, e tanto a relação médico-paciente quanto professor-aluno também o são. Talvez precisemos de novas maneiras de “definir” nossa visão, nossas aspirações, e nosso trabalho comum. Certamente é apenas uma questão de “vocabulário americano” nos EUA. Mas cada país e cultura terá seus próprios desafios em moldar a linguagem em sua própria essência, sem desnaturar a totalidade do dharma (Kabat-Zinn, 2011, p. 301, nota 5, tradução nossa).

Vemos um movimento interessante nessa fala de Kabat-Zinn. Para ele, existiria a possibilidade de se retirar aspectos confessionais e tradicionais presentes no Dharma, para uma adaptação a um vocabulário moderno e secular norte-americano. Existiria algo como uma essência, ou o “coração da questão”, que seria passível de tradução. Por outro lado, há também a problematização da utilização da palavra “secular” como o oposto do “sagrado”, no Ocidente. Kabat-Zinn tenta uma solução de compromisso, afirmando que o Mindfulness é uma prática, ao mesmo tempo, “sagrada” e “secular”. Ainda assim, consideramos que sua “tradução” para o Ocidente não consegue a pretendida correspondência com a experiência original. A premissa da qual parte, de que a tradução seria apenas uma questão de equivalência linguística, nos parece insustentável. Trata-se, do nosso ponto de vista, de uma transposição que envolve os universos experienciais e culturais dos quais as palavras são uma expressão material. Nesse caso, a própria divisão entre o sagrado e o secular é uma divisão ocidental que não encontra correspondência nos contextos orientais da tradição budista. Talvez, por isso, o frequente deslizamento de palavras que vêm do sânscrito e de uma cultura pan-indiana, de seu contexto original para os contextos ocidentais, produz o que podemos chamar de “equívocos produtivos”.

A aposta de Kabat-Zinn de que cada cultura deve encontrar as palavras para, em seus próprios termos, traduzir o Dharma, traz em si um ideário pragmático bastante ocidental e, poderíamos dizer, de certa forma, colonialista. Kabat-Zinn não está preocupado com a hermenêutica do budismo e suas raízes no sânscrito antigo. O que o inspira é uma aplicação terapêutica que possa ajudar as pessoas a melhorarem clinicamente de quadros de sofrimento emocional. Nessa transposição, embora motivado por um sentimento altruísta, Kabat-Zinn parece associar-se a uma visão funcionalista da cultura como um terreno universal, em que cada grupo pode traduzir, em seus termos, a experiência de outro grupo culturalmente diferente. Além disso, pressupõe a separação entre uma prática e seus sentidos, ou seja, supõe que as práticas de atenção plena teriam uma autonomia, para além dos sentidos culturais originários, tornando possível suspender seu conteúdo budista, convertendo o caminho dos preceitos budistas em protocolo biomédico para a cura do sofrimento psíquico.

Este “equivoco” sobre o que pode uma tradução, em termos da transposição de contextos históricos e experienciais tão diferentes, nos faz pensar na ideia de “falsos amigos” (*False Friends*). Uma expressão utilizada no aprendizado de uma língua estrangeira, em que uma palavra de mesma grafia tem sentidos diferentes na língua do aprendente e na língua estrangeira. Essa é uma das fontes de muitos mal-entendidos linguísticos. Com isso, chamam nossa atenção a circulação e a repetição de palavras idênticas, mas com sentidos que não são equivalentes se tomadas nos textos da tradição budista e nos contextos clínicos. Apenas para citar algumas, além da atenção plena, temos: “meditação”, “respiração”, “prática” e “mente”. Valeria a pena um exercício hermenêutico para cada uma delas considerando o cotejamento de seus sentidos originários e seus usos no vocabulário médico do Mindfulness, tarefa que ultrapassa os limites deste texto.

Contudo, o que interessa ressaltar aqui é a existência de lacunas, associações rápidas e traduções redutoras e sedutoras. Estas sobreposições e imprecisões favorecem o que chamamos anteriormente de “equivocos produtivos”, isto é, produzem equivalências simplificadoras entre os diferentes contextos culturais em jogo. Por meio de uma inevitável contaminação de sentidos, sugere-se uma equivalência entre a mente desperta e as qualidades virtuosas de um praticante budista como a alegria, a calma, o desapego, a leveza, a tolerância, com um estado de bem-estar que as práticas de Mindfulness, em suas versões psicologizadas, prometem. Um dos efeitos do uso impreciso entre palavras idênticas ou muito semelhantes é agregar uma aura de uma sabedoria ancestral às modernas práticas científicas de alívio do estresse.

Equívocos produtivos

Nas práticas de Mindfulness, reitera-se sua dissociação com a religião. Seu caráter secular é reivindicado repetidamente, ao mesmo tempo que uma aura dos benefícios da meditação, da contemplação, da atenção plena, como parte de um *ethos* espiritual budista, está sempre presente. Os instrutores de Mindfulness são, em geral, apresentados por sua formação escolar, titulação em Mindfulness e, não raro, experiências

em práticas orientais como ioga, tai chi e retiros em mosteiros budistas. Se a legitimação do Mindfulness passa pela mitigação do aspecto espiritual e pela evocação da ciência baseada em evidências, sua inspiração notadamente “mística” parece ser uma chave importante para manter um *equivoco produtivo*, acionando expectativas de transformação pessoal e bem-estar que extrapolam sua base científica.

Esta ambivalência parece ser constitutiva das práticas de Mindfulness e pensamos que não pode ser resolvida, sob pena de esvaziar em grande parte a promessa tácita de um certo estado da alma ou estilo de vida a ser alcançado, na “oferta Mindfulness”. Vejamos outro exemplo. O nome do site de Sarah Rudell Beach³⁰ condensa o que poderíamos chamar de uma associação dissociativa entre religião e ciência: *Left Brain Buddha*. Dessa forma, signos do budismo, como a evocação do próprio “Buddha”, são reconfigurados lado a lado com a neurociência, indexada na expressão “Left Brain”. Embora a postura corporal, a respiração, a regularidade das práticas de Mindfulness sejam alusivas a uma prática espiritual, seu contexto de aplicação acontece como serviço de saúde mental, não religioso, vinculado principalmente à psicologia e, sobretudo, às vertentes comportamentais e cognitivas da psicologia. A mitigação do aspecto tradicional-religioso que opera sem, contudo, renunciar a uma aura iniciática que promete superar a dor é a ambivalência central que, do nosso ponto de vista, constitui o Mindfulness. Como prática terapêutica, reivindica evidências científicas, neurofisiológicas, e baseia-se em estudos sobre melhorias em quadros patológicos de sofrimento físico e psíquico. Mas, ao mesmo tempo, beneficia-se da aura mística-religiosa, negada, retraduzida como espiritualidade secular, mas nunca totalmente “purificada”³¹.

A espiritualidade joga um papel importante nesse processo como uma espécie de “religião secular” que pode transitar no mundo científico sem comprometer as bases racionais da modernidade secular. Esse é

30 Disponível em: <https://leftbrainbuddha.com/>. Acesso em: 10 out. 2023.

31 Aqui nos referimos à noção de purificação proposta por Latour (2019) como uma das estratégias constitutivas da modernidade. Ela se daria pelo trabalho constante de separação e manutenção da distinção entre os “híbridos” natureza e sociedade, ciência e religião, entre outras dualidades. A modernidade, desse modo, depende de uma recusa da religião como fator explicativo tanto da natureza quanto do social, para que não haja competição entre explicações e para que as distinções modernas sigam existindo. Esse é o trabalho da purificação. Esse processo, no caso do par ciência e religião, passa pela desautorização de toda fonte de verdade proveniente da esfera do religioso, em favor da ciência.

um fenômeno que verificamos também no apelo positivo que a natureza e a sensibilidade ecológica exercem para um “sagrado moderno”, no qual a transcendência está na imanência do mundo natural (Carvalho; Steil, 2008)³². A espiritualidade como formulada contemporaneamente consegue indexar um paradoxo histórico que poderíamos descrever, nos termos de Gauchet (1985), como uma “religião do fim da religião”, ou seja, portadora de uma visão holística, sem levar junto com ela uma religião ou prática confessional específica. Isso a torna uma categoria com passe livre para uma ampla circulação nas práticas de saúde, bem como em campos conexos e associados ao bem-estar e ao bem-viver, como é o caso das práticas ecológicas.

Os estudos de Rodrigo Toniol (2017a, 2017b, 2018) mostram como essa categoria se comporta quando há a mediação do Estado. Ele demonstra que há um ambiente propício no campo da saúde para os processos de institucionalização de práticas associadas à categoria de “espiritualidade”. A chave para isso estaria em dois movimentos importantes: o primeiro, já demonstrado por Winnifred Sullivan (2014), é o entendimento da espiritualidade como algo que todos os seres humanos têm em comum, ou seja, uma dimensão humana universal; já o segundo é a associação da categoria espiritualidade ao campo da saúde, tornando-a passível de mensuração e de validação nos termos de uma ciência baseada em evidências. Trata-se, em última instância, de processos de purificação da espiritualidade, no sentido de separá-la de possíveis conotações ou “contaminações” confessionais. Isso é o que permite que a categoria espiritualidade transite juntamente com outras categorias médicas e habite ambientes seculares. A mesma operação, na medida em que não é completamente bem-sucedida, também propicia que a espiritualidade tenha duplo trânsito, levando como um contrabando para o ambiente médico-científico alguns sentidos confessionais que sobrevivem à purificação. Isso resulta numa certa confusão das fronteiras que tentam demarcar a separação entre os domínios da natureza, da cultura, da ciência, da saúde, da religião e da tradição.

32 Cf. também o artigo traduzido para o site do NUES intitulado “McMindfulness e as políticas da respiração”. Disponível em: <https://nues.com.br/mcmindfulness-e-as-politicas-da-respiracao/>. Acesso em: 25 abr. 2021. Disponível em inglês em: <https://lifeofbreath.webspace.durham.ac.uk/mcmindfulness-and-the-politics-of-breath/>. Acesso em: 10 out. 2023.

Toniol mostra esses processos de manejo da espiritualidade tanto em estudos documentais sobre as políticas globais da Organização Mundial da Saúde quanto em estudos etnográficos sobre a implementação do Plano Nacional de Práticas Integrativas e Complementares de Saúde (PNPIC) no Brasil. Embora o Mindfulness não tenha sido ainda incorporado ao PNPIC, ele segue, no Brasil, uma trilha de legitimação e difusão similar às outras práticas integrativas. Seus idealizadores lançam mão dos mesmos argumentos para tal, a saber: o Mindfulness como uma dimensão humana, o Mindfulness como fator de saúde e bem-estar, passível de comprovação científica. Nesse sentido, a entrada do Mindfulness no Estado – como já ocorre no Reino Unido e em algumas políticas públicas brasileiras – pode fomentar questões parecidas, como é o caso dos limites da laicização/cientificização na condição de um recurso “regulatório”. O problema em tomar a laicização/cientificização como parâmetro normativo máximo para definir que tipo de serviços de saúde o Estado deve ou não deve oferecer, é que essa operação não leva em consideração diferentes intersecções dos campos secular e confessional.

Ainda na esteira daquilo que propõe Toniol, devemos estar atentos ao fato de que a associação entre saúde, espiritualidade e Estado no âmbito de políticas públicas é uma configuração particular para a qual nos interessa menos a definição de “espiritualidade” e mais a compreensão de quais relações essa categoria estabelece com outros termos. É nesse sentido também que argumentamos pela ambivalência do Mindfulness. A matriz confessional budista, tantas vezes negada, parece jogar um papel importante na convocação e na adesão pela sedução que o budismo exerce. A aura positiva que advém das promessas do budismo, pelo menos na imaginação ocidental, situa o Mindfulness como caminho para um estado de felicidade, serenidade, cessação do sofrimento, desapego e liberdade, entendido como o controle das próprias emoções. A promessa velada – ao mesmo tempo negada e anunciada – de “iluminação”, embora esconjurada pela purificação científica, parece ser igualmente transportada, como um contrabando consentido de significados, propiciando que a difusão do Mindfulness se alimente do imaginário que associa o budismo a uma face sorridente, pacífica, serena, obtida por meio da vida virtuosa dos praticantes.

Conclusão

Neste texto, buscamos compreender, com base no fenômeno da expansão das práticas de Mindfulness no Brasil, os modos de transposição, tradução e ressignificação de práticas relacionadas à meditação que, “purificadas” da ascese de suas tradições espirituais originárias, ressurgem em protocolos científicos da psicologia e psiquiatria. Nessa transposição, procuramos mostrar descontinuidades e continuidades, assumidas e/ou negadas – como no caso que chamamos de *equivocos produtivos*. Assim, pudemos perceber que, embora com sentidos parcialmente sobrepostos, a noção de atenção plena na tradição budista permanece como um horizonte de referência, ao mesmo tempo que se diferencia dos seus usos no Ocidente.

O que nos interroga é justamente a sobreposição de contextos e sentidos disjuntivos. A atenção plena na tradição indo-asiática constituiu-se em uma das virtudes em direção ao despertar, no sentido budista. Isso implica, entre outras transformações, a dissolução da consciência individual e a fusão com o universo. No Ocidente, a prática de Mindfulness tem se associado ao treino persistente da respiração e da modulação da atenção nas sensações corporais e nos humores, subjacentes ao momento presente, com o propósito de uma melhor e mais estável organização da consciência no manejo das emoções. Assim, o que em um regime de práticas (budismo) se mostra como caminho para a dissolução da consciência, no outro (terapêuticas psi) é um instrumento de fortalecimento da consciência. Não obstante, como mostramos, permanece uma zona de ambivalência, ou melhor, bivalência, em que ambos os regimes de práticas operam numa tensão ou equívoco produtivo, sem que um nunca colonize ou reduza totalmente o outro.

O que se destaca no caso do Mindfulness para o debate sobre laicidade é exatamente esse caráter “espiritual” que a prática carrega considerando o budismo, além de sua crescente presença pública em espaços em que a presença confessional não seria admitida. Contudo, os protocolos Mindfulness já integram políticas públicas de saúde mental em vários países e, ao mesmo tempo, estão presentes no debate público. A espiritualidade laica, portanto, como apontamos, envolve uma série de

elementos que permitem sua associação ao campo científico e, ao mesmo tempo, com o domínio do “sagrado”. Ao reiterarmos a ambivalência desse processo, indicamos que a espiritualidade parece resistir à sua completa redução aos termos da laicidade científica, que a define como um aspecto “natural” e “universal” do humano. Nesse sentido, acompanhar etnograficamente as confluências das chamadas espiritualidades laicas com os campos da ciência e da confessionalidade, como demonstramos no caso do Mindfulness, poderia ajudar a enriquecer a discussão sobre laicidade e religião, trazendo outras questões para esse debate.

Referências bibliográficas

ARIAS, Albert J.; STEINBERG, Karen; BANGA, Alok; TRESTMAN, Robert L. Systemic review of the efficacy of meditation techniques as treatments for medical illness. *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, v. 12, n. 8, p. 817-832, 2006.

ASKER, Chloe. (Mc)Mindfulness and the politics of breath. *Life Of Breath*, Durham University, 12 maio 2020. Disponível em: <https://lifeofbreath.webspace.durham.ac.uk/mcmindfulness-and-the-politics-of-breath/>. Acesso em: 10 out. 2023.

BISHOP, Scott R.; LAU, Mark; SHAPIRO, Shauna; CARLSON, Linda; ANDERSON, Nicole D.; CARMODY, James; SEGAL, Zindel V.; ABBEY, Susan; SPECA, Michael; VELTING, Drew; DEVINS, Gerald. Mindfulness: a proposed operational definition. *Clinical Psychology: Science and Practice*, v. 11, n. 3, p. 230-241, 2004.

BROWN, Kirk Warren; RYAN, Richard M. The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 84, n. 4, p. 822-848, 2003.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.

- EPSTEIN, Mark. *Pensamentos sem pensador: Psicoterapia pela perspectiva budista*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2018.
- FULTON, Paul R.; SIEGEL, Ronald D. Buddhist and western psychology: seeking common ground. In: GERMER, Christopher K.; SIEGEL, Ronald D.; FULTON, Paul R. (ed.). *Mindfulness and Psychotherapy*. New York and London: The Guilford Press, 2005. p. 28-51.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985. (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- GIRÃO, Áthila Campos. *Efeitos da acupuntura e de mindfulness em usuárias com cefaleia primária crônica na atenção primária à saúde no município de Fortaleza-CE: estudo de viabilidade e eficácia preliminar*. 2017. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2017.
- GOMEDIANO, Lucas Torrisi. Análise semiótica do dharma. *Estudos Semióticos*, v. 6, n. 2, p. 113-124, 2010.
- GUO GU. Meditation Month 2021: Let Go and Break Through. *Tricycle: The Buddhist Review*, 22 mar. 2021. Disponível em: <https://tricycle.org/trikedaily/meditation-month-silent-illumination/>. Acesso em: 10 out. 2023.
- KABAT-ZINN, Jon. Mindfulness-based interventions in context: past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, v. 10, n. 2, p. 144-156, 2003.
- KABAT-ZINN, Jon. *Coming to our senses: healing ourselves and the world through Mindfulness*. New York: Hyperion, 2005.
- KABAT-ZINN, Jon. Some reflections on the origins of MBSR, skillful means, and the trouble with maps. *Contemporary Buddhism*, v. 12, n. 1, p. 281-306, 2011.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019.

LE MENESTREL, Sara. “See you on the other side”: silent retreats as initiation among mindfulness meditation teachers. In: TANTCHOU, Josiane; LOUVEAU, Frédérique; GRUÉNAIS, Marc-Eric (dir.). *Le bien-être au Nord et au Sud: explorations*. Louvain-la-Neuve: Éditions Academia-EME, 2022. p. 165-202.

LOPES, Shirlene Aparecida. *Mindfulness e dor nos distúrbios osteomusculares: uma experiência com auxiliares e técnicos de enfermagem*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação e Saúde) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MAGNANI, José Guilherme. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 15, p. 1-13, 2014.

MAÑAS, Israel. Nuevas terapias psicológicas: la tercera ola de terapias de conducta o terapias de tercera generación. *Gaceta de Psicología*, n. 40, p. 26-34, 2007.

MAÑAS, Israel; JUSTO, Clemente; FAISEY, Michèle. Mindfulness y psicología: fundamentos y términos de la psicología budista. *Web de Medicina y Psicología*, p. 1-11, 2009.

MENEZES, Carolina Baptista; DELL’AGLIO, Débora Dalbosco. Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em psicologia: revisão de literatura. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 29, n. 2, p. 276-289, 2009.

MIZUNO, Kogen. *Essentials of Buddhism: basic terminology and concepts of Buddhist philosophy and practice*. Tokio: Kosei Publishing Company, 1996.

MORAES, Vinícius Santos de. *Estresse e atenção plena: um estudo transversal correlacional analítico com trabalhadores técnicos administrativos de uma universidade pública*. 2019. Dissertação (Mestrado em Enfermagem Psiquiátrica) – Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2019.

ROBINS, Clive J. Zen principles and mindfulness practice in dialectical behavior therapy. *Cognitive and Behavioral Practice*, v. 9, n. 1, p. 50-57, 2002.

SKARE, Nils Goran. Para traduzir o cânone pāli: a *reine Sprache* do outro lado da fita de Möbius. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 38, n. 2, p. 61-77, 2018.

SOUZA, Isabel Cristina Weiss de. *Avaliação da efetividade do programa de Mindfulness-Based Relapse Prevention (MBRP) como estratégia adjunta ao tratamento da dependência de tabaco*. 2016. Tese (Doutorado em Psicobiologia) – Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016.

SULLIVAN, Winnifred. *A ministry of presence: chaplaincy, spiritual care, and the law*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

TEASDALE, John D.; SEGAL, Zindel; WILLIAMS, J. Mark. How does cognitive therapy prevent depressive relapse and why should attentional control (mindfulness) training help? *Behaviour Research and Therapy*, v. 33, n. 1, p. 25-39, 1995.

THANISSARO, Ajaan. Definindo a Atenção Plena. *Acesso ao Insight*, 16 mar. 2013. Disponível em: https://www.acessoaoinsight.net/arquivo_textos_theravada/definindo_sati.php. Acesso em: 14 fev. 2020.

TONIOL, Rodrigo. O que faz a espiritualidade? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 144-175, 2017a.

TONIOL, Rodrigo. Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 42, n. 2, p. 267-299, 2017b.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

TSERING, Geshe Tashi. *Estudio de la mente: psicología budista*. Ciutadella de Menorca: Ediciones Amara, 2007.

VALLEJO, Miguel A. El mindfulness y la “tercera generación de terapias psicológicas”. *Infocop*, n. 33, p. 16-18, 2007.

WHAT IS mindfulness? *Tricycle: The Buddhist Review*, Buddhism for Beginners, 2013. Disponível em: <https://tricycle.org/beginners/buddhism/what-is-mindfulness/>. Acesso em: 10 out. 2023.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1997.

ESPIRITUALIDADES FORA DA NORMA E A CENTRALIDADE DAS MARGENS NA EUROPA CONTEMPORÂNEA

Alfonsina Bellio

A meu querido Michele Puzzo, campeão italiano de fisiculturismo, que nos deixou muito jovem durante a escrita deste texto.

Centros e margens

O mundo de hoje é “tão furiosamente religioso como sempre” (Berger, 1972, 2001, p. 15)? Esta afirmação de um dos teóricos da secularização (Berger, 1971), proposta como uma pergunta, representa uma investigação frutífera para introduzir as páginas que se seguirão. O questionamento em torno das atuais decomposições e recomposições do religioso (Hervieu-Léger; Willaime, 2001) continua sendo um elemento central de análise, e a fortiori quando abordado considerando-se formas de crença e práticas aparentemente “marginais” ou limitadas a determinados ambientes socioculturais. A situação da parte meridional da Europa continua a ser muito significativa a esse respeito.

Um estudo voltado para as atuais configurações do religioso na França extrapolaria o objeto deste trabalho. Para melhor contextualizar as reflexões que se seguirão, recorreremos, no entanto, a trabalhos recentes, que nos têm mostrado a especificidade do caso francês, ao mesmo tempo que o situam no contexto ocidental. Philippe Portier e Jean-Paul Willaime, por exemplo, propuseram uma análise da especificidade da França no contexto de uma problemática geral sobre o futuro do religioso na paisagem ocidental, enquadrada na noção teórica de

ultramodernidade (Portier; Willaime, 2021)¹. Passando da perspectiva sociológica e política para o olhar de um historiador, Dominique Avon traçou um quadro da paisagem de confissões e afiliações na França do século XXI, caracterizada por uma grande diversidade. Embora a história religiosa tenha sido marcada quase que exclusivamente pelo catolicismo, agora nos deparamos com uma realidade multiconfessional. Num contexto com a presença de católicos, cristãos de todas as filiações, judeus, muçulmanos, agnósticos, ateus, budistas, hindus e outros grupos minoritários, seu trabalho oferece um quadro de síntese sobre a forma como a historiografia francesa articulou religiões, modernidade e secularização (Avon, 2022). Partindo da constatação de que “o fato religioso continua sendo, de certa forma, uma parte inevitável de nossa modernidade” (Pelletier, 2019, p. 11), Denis Pelletier analisa o retorno da *questão religiosa* – o religioso em si nunca tendo desaparecido – assim como o retorno do religioso na geopolítica: o olhar do historiador possibilita compreender a ação do catolicismo em nossa sociedade contemporânea, além da compreensão dos motivos dessa mesma presença. No mundo globalizado, o catolicismo continua sendo uma “inteligência crítica do século” (Pelletier, 2019, p. 9) com a qual é preciso confrontar-se para compreender toda e qualquer orientação.

A história da França é atravessada pela questão religiosa, desde a cristianização da Gália romana até as lutas de 1793. E o catolicismo francês revela toda a sua originalidade no tecido republicano desse país, como legado da Revolução Francesa “que foi em grande medida uma revolução religiosa, com e contra os católicos” (Pelletier, 2019, p. 12). Este significado da herança católica confunde-se com a difusão de outras religiões, bem como com o aparecimento de formas do religioso opostas ao cristianismo ou provenientes de religiões estrangeiras ao Ocidente, genericamente definidas como “novos movimentos religiosos”. O adjetivo indica tanto as formas surgidas no final do século

¹ Em contraste com a ruptura radical evocada pelo termo pós-modernidade (Lyotard, 1979), a noção de “ultramodernidade” defende a ideia de continuidade com a modernidade e representa um elemento-chave das reflexões de Jean-Paul Willaime sobre as recomposições contemporâneas do religioso (Willaime, 1995, p. 106). Com base na tese de Anthony Giddens sobre a entrada em “uma fase de radicalização e universalização da modernidade” (Giddens, 1994, p. 12-13), bem como nas noções de “supermodernidade” e superabundância evocadas por Marc Augé (1992), Jean-Paul Willaime trata de uma modernidade que “descartou o modernismo e sua obsessão pela unidade em benefício da valorização da pluralidade” (Willaime, 1995, p. 107). Donald Nathan Levine havia discutido a “modernização endógena”, em continuidade com a tradição, portanto o processo interno às sociedades tradicionais que resulta em uma modernização em continuidade com o passado (Levine, 1968).

XIX – espiritismo, antoinismo, ciência cristã – quanto os movimentos que caracterizaram o último terço do século XX (Champion, 2000). A complexidade do espectro religioso e espiritual contemporâneo revela um todo matizado, fluido e multiforme que diz respeito à espiritualidade nas suas mais variadas expressões e pelo recurso a interpretações relativas a princípios religiosos variados².

Sincretismos, hibridações, nebulosa místico-esotérica (Champion, 1994), New Age, mestiçagem de crenças: os dispositivos relativos às questões últimas e sua expressão exigem uma reconsideração da noção de margens, bem como de centros e periferias. Do latim *margo*, “bor-da, fronteira”, o termo *marge*, que encontramos no francês a partir do século XIII, evoca o significado da margem como limite, delimitação, limiar, conceito matemático, geométrico, geográfico, filosófico e, sobretudo, socioantropológico³. Entre noção espacial e geográfica (Morrelle, 2016) e dimensão simbólica, a noção de “margens” nos permitirá abordar a dinâmica entre formas instituídas do religioso e espiritualidades e religiosidades fora da norma.

Apresentarei reflexões sobre a centralidade das margens com base em duas tipologias de exemplos extraídos de meus campos de pesquisa e sob o prisma de experiências extraordinárias. Como as “margens” nos fornecem insights importantes para entender a dinâmica geral das paisagens religiosas e sociais contemporâneas entre religiosidades, espiritualidades e laicidades?

Uma primeira parte, etnográfica, abordará essas formas do religioso e do espiritual fora das normas ou não instituídas, que se desenvolvem para além e sob as formas litúrgicas e normalizadas. Esse espiritual que se desenvolve para além dos pátios das igrejas e dos edifícios de culto parece mostrar uma dinâmica decididamente centrífuga, bem como uma forma de entropia no sistema religioso contemporâneo. Olhando mais de perto, no entanto, a dinâmica não é tão centrífuga, ou nem

2 A questão dos “novos movimentos religiosos” cruzou-se com reflexões sobre seitas e excessos religiosos desde as últimas décadas do século XX: da sociologia à antropologia, à filosofia, à teologia e aos estudos políticos e jurídicos, as obras e perspectivas são variadas e constituem um elemento interessante da história do pensamento, com diferentes percursos no universo da pesquisa anglo-saxônica e francófona. Limite-me, no âmbito deste capítulo, a referir algumas obras que dão uma ideia das abordagens, tais como: Altglas (2005), Beckford (1985), Beckford e Richardson (2003), Champion e Cohen (1999), Champion e Hourmant (1999), Luca (2004), Robbins (1988), Robertson (1979), Vernet e Moncellon (2001), Zablocki e Robbins (2001).

3 Cf. “marge”, no *Dictionnaire de l'Académie Française*, disponível em: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M1084>. Acesso em: 10 jun. 2023.

sempre, como veremos. As forças de ação nas paisagens de confissões e afiliações contemporâneas são inteligíveis mais pela teoria dos sistemas e da complexidade⁴ do que dentro de um paradigma positivista ou determinista. Ao longo de minhas investigações, achei mais útil uma análise focada nos diferentes regimes de autoridade e nas formas de fricção entre poderes opostos, o que vai além das preocupações e debates em torno da definição de “novos movimentos religiosos”.

A questão lexical é essencial nesse tipo de pesquisa, que questiona as margens e os pontos de fricção entre sistemas divergentes de autoridade. A noção de religiosidade e espiritualidade fora da norma ou divergente descreve questões-chave na França como em outros lugares, permitindo-nos entender a dinâmica sociocultural nos mundos contemporâneos. Por meio de exemplos de campo, encontraremos, portanto, a noção de “extraordinário”, tanto do lado das religiosidades divergentes quanto do lado das religiões institucionalizadas.

“Sou espiritual, mas não religioso”: com que frequência ouvimos essa frase em nossas pesquisas? Hoje, é corrente a noção de “espiritual” e “espiritualidade” em relação e em oposição à de religioso/religiosidade. Já em 1997 muita atenção foi dada à afirmação de um pastor metodista, relatada por Meredith B. McGuire: “Provavelmente não sou religioso, mas me considero uma pessoa profundamente espiritual” (McGuire, 1997). Em 2012, um estudo sobre as definições de religião e espiritualidade retirado de manuais de formação em enfermagem, psicologia, medicina e serviço social, publicados entre 2000 e 2010, mostrou uma clara distinção entre o significado dos dois termos, que são usados em oposição binária (Jobin, 2012). Outra tendência propõe uma definição inclusiva de espiritualidade, adaptada a qualquer expressão e sem contraste com o religioso, como um esforço para direcionar a vida para a transcendência, um valor percebido como último (Schneiders, 2000; assim como Charon, 2018). As noções contemporâneas de espiritualidades, relativas ao sentido da vida, estão mais próximas da ética (Sheldrake, 2013).

Etimologicamente, a palavra latina *spiritualitas* remonta a Tertuliano, que a contrasta com *carnalitas*, porque “spiritus” em latim traduzia a palavra grega *pneuma*. Na Idade Média, a *spiritualitas* será oposta à

⁴ Um excelente trabalho sobre esses temas, que oferece uma visão geral sobre o alcance da teoria dos sistemas, além de trazer reflexões relevantes para as ciências humanas e sociais, continua sendo o de Waldrop (1992).

corporalitas; em ambos os casos, o uso sublinha uma oposição binária entre elementos corporais, carnisais, e um *quid* que vai além (Solignac, 1983). A história da palavra é muito interessante, desde seu desaparecimento ao longo dos séculos e seu retorno mais recente nos campos da filosofia, da psicologia ou da história da cultura, até seus significados contemporâneos que envolvem uma escolha e uma oposição binária. O registro semântico contemporâneo, científico e de utilização comum mostra, por um lado, a noção de religioso para crenças e práticas institucionalizadas e padronizadas; o espiritual, por outro lado, é concebido como mais flexível, sem hierarquia, e percebido pela maioria como uma relação direta e não mediada com o não visível e a transcendência.

Rizomas

Focalizaremos agora a atenção nessas espiritualidades que defino como rizomáticas, tendo como base uma pesquisa etnográfica que venho realizando desde 2015 sobre os “*passeurs d’âmes*” na França. Este é um estudo multilocal: os locais de investigação desta pesquisa se multiplicam por encontros, conversas boca a boca, atividades dos atores para além dos limites regionais e nacionais, incluindo suas redes sociais. O campo manifesta uma tendência a assumir uma forma complexa, que chamaríamos de fractal e rizômica⁵. A noção de “etnografia multissituada” tem sido utilizada recentemente por cientistas, especialmente como um olhar para uma dimensão transnacional ligada aos fenômenos migratórios⁶. Em vez disso, estou falando aqui de uma extensão, uma articulação e, em parte, uma desterritorialização da investigação, ligada à dimensão reticular e circulatória dos atores protagonistas.

Entre os profissionais de cuidado não convencionais na França, os “*passeurs d’âmes*” representam um grupo crescente (Bellio, 2018,

5 Esse tipo de campo não é mais moldado pela oposição binária entre local e global. Sua configuração muda durante os processos que estou observando e analisando. Os elementos que surgiram apresentam uma estrutura horizontal e não piramidal. Isso diz respeito, em particular, aos papéis dos atores, à ausência de hierarquia entre os “*passeurs*” e em referência a autoridades ou instituições específicas. Há também uma multiplicidade e uma heterogeneidade de informações e crenças circulando em seu âmbito de atuação. Esse campo apresenta-se como um sistema em constante evolução, em várias direções horizontais, daí sua associação com as noções de objetos fractais (Mandelbrot, 1984) e rizoma polimórfico e policéfalo (Deleuze; Guattari, 1972, 1980).

6 No que diz respeito à França, cf., por exemplo, os trabalhos de Argyriadis (2009), Argyriadis e Capone (2011), Boesen e Marfaing (2007), Dia (2008) e Quiminal (2000).

2021a, 2021b). São pessoas que dizem ter sido escolhidas por guias espirituais (entidades desencarnadas) para ajudar as almas dos defuntos a deixarem este mundo para continuar a sua caminhada rumo à “luz”, nomeadamente rumo aos locais que devem ser alcançados após a morte. Esse “lugar” para onde a alma vai muda de acordo com as crenças envolvidas nas buscas: vida após a morte, paraíso, céu ou mesmo um retorno à terra por reencarnação ou metempsicose.

Os “passeurs” operam em todos os lugares. Alguns deles organizam demonstrações práticas, que chamam de conferências. Denominam “cuidado espiritual” sua ação de ajudar indivíduos cuja vida seria difícil por causa da alma de um falecido que não pode ou não quer deixar os lugares de sua jornada terrena.

O universo semântico polimórfico permite traçar os contornos do fenômeno. O termo “passeur” evoca a ideia de ajudar a transpor um limiar sob diversas formas de travessia: um rio, por exemplo, no mesmo registro de barqueiro ou timoneiro.

O significado está enraizado na mitologia greco-romana: transportador do inferno ou timoneiro do inferno. Esta circunlocução designava Caronte, *il nocchier de la livida palude* (o timoneiro do pântano lívido), segundo a imortal descrição dada por Dante Alighieri (2006). A noção de “passeur” ou timoneiro (*nocher*), que permite a passagem ao mundo dos mortos, percorreu séculos e diferentes literaturas, até os dias de hoje, destacando a função de uma figura humana ou para-humana que auxilia nessa mesma passagem.

A expressão “passeur d’âmes” oscila agora entre o médico e o espiritual: por vezes é ligada a serviços de cuidados paliativos, nos quais o “passeur d’âmes” acompanha pessoas em fim de vida.

Os “passeurs d’âmes” que estudo em várias regiões da França pertencem a um amplo perfil social e, também, a uma ampla faixa etária: a mais nova que entrevistei tinha 13 anos, mas optou por não “receber seu dom de passeuse”.

Em algum momento de suas vidas, algumas pessoas entendem por sinais que são capazes de ajudar as almas a “passarem para a luz”, mas para tornar-se um “passeur” deve haver uma livre escolha, ligada ao desejo de ter contato regular com o mundo dos mortos. A descoberta

de ser um “passeur” pode ser feita de diversas formas: pela audição, pela visão, por uma locução interior ou, ainda, um defunto que se apresenta, fala e dá indicações práticas. Frequentemente, essas faculdades manifestam-se após experiências muito dolorosas, como a morte de um cônjuge.

Os “passeurs” entram em contato com as almas dos mortos que permanecem apegadas a este mundo por um motivo específico, a lugares ou a pessoas vivas que não conseguem deixar. Após uma morte súbita, por exemplo, o falecido pode não perceber que morreu ou pode não querer prosseguir em direção à morte, seja porque tem medo, seja porque sente algo enorme por seus entes queridos, os quais não consegue deixar. Às vezes, o que retém a alma neste mundo é o excesso de amor da parte dos entes queridos, que não conseguem fazer o luto.

Uma alma que expressa a necessidade de deixar este mundo pode se apresentar diretamente a um “passeur”. Pode ser uma pessoa viva que não está bem, que tentou várias abordagens médicas e, muitas vezes, terapias alternativas. Finalmente, um parente o aconselha a ver tal “passeur”. É neste ponto que o operador pode interpretar os problemas de saúde que atingem a pessoa como sintomas relacionados à alma de um morto que se apegou a ela.

Ao analisar os registros etnográficos e literários dos “passeurs d’âmes” e os testemunhos das pessoas que compõem o seu âmbito de atuação, configura-se um processo de cura, uma tríplice cura que diz respeito a três tipos de atores diferentes e interligados:

- O “passeur”: muitas vezes, aprender a ser “passeur” significa curar feridas profundas da infância e até reconstruir uma família que de fato nunca existiu. Ou até mesmo curar-se de um luto que dilacera a pessoa.
- Os sobreviventes: os familiares do defunto, da alma apegada que cria problemas de saúde. Ao entrar em contato com um “passeur”, ele ajuda a alma a cruzar o limiar da luz, numa ação que pode ocorrer imediatamente, na presença da pessoa, ou posteriormente. A alma deve expressar seu consentimento para a passagem, mas os vivos também devem aceitar que a alma vá embora. O “passeur”

comunica-se com o falecido com palavras de amor, conforta-o, ensina-o a não ter medo, a confiar nos seres de luz que vieram ajudá-lo, a desapegar-se e a perdoar, a superar todos os bloqueios do passado. A passagem para a luz pode então ocorrer. A pessoa viva sente um bem-estar e um alívio imediatos, bem como a cura das desordens físicas ou mentais de que sofria, que às vezes podem afetar seus antepassados. Pode, portanto, ser também uma cura meta-histórica que atravessa os limiares do tempo e do espaço. A passagem é uma forma de terapia que não tem limites de tempo.

- Os falecidos: a passagem para a luz é percebida como uma cura para as almas errantes, que agora podem continuar sua jornada em paz. Amor, luz e paz são as palavras mais frequentes nesse contexto. Um elemento importante que emerge da pesquisa diz respeito a uma escala maior de cura coletiva para a qual os mensageiros contribuiriam com sua ação. Segundo o testemunho de Jean-Marc que recolhi, por exemplo, pelo menos 20% das pessoas que o contatam têm problemas de saúde relacionados com uma alma que se apegou a elas e não as deixa. Da mesma forma, são muito numerosas as almas que se apresentam a um “passeur” para serem ajudadas a cruzar o limiar. Circunstâncias históricas podem aumentar seu número. A passagem para a luz torna-se, segundo esse universo de crenças, um dispositivo de garantia da salvação coletiva, ao mesmo tempo garantia de livramento para os defuntos e de recomposição de equilíbrio para os locais atingidos por tragédias coletivas, por exemplo, e para as pessoas que os frequentam. A cura evocada pelos “passeurs” diz respeito a todo o planeta, pois faria parte de um plano de amor desejado pelas hierarquias espirituais superiores. Um “passeur” apoia a necessidade de cura de pessoas que sentem dor e participa de um processo de cura e despertar coletivo. Segundo os testemunhos, cada indivíduo possui dons espirituais, mas alguns não são capazes de desenvolvê-los e de explorá-los. Há, portanto, uma projeção no futuro que diz respeito ao planeta e aos humanos que despertarão cada vez mais: “Chegará um momento em que todos poderão magnetizar”, afirma Jean-Marc.

Os “passeurs” usam linguagem científica e médica, chamam suas atividades de liberação das almas dos mortos de “cuidado” e as reuniões públicas que organizam de “conferências”. Elemento importantíssimo: eles estão em busca de uma legitimação normativa, de uma inscrição oficial no quadro da medicina alternativa, o que mudaria completamente o seu estatuto.

Quanto à relação com as religiões oficiais, em grande parte eles se definem como espirituais, mas não religiosos, numa constante hibridação de formas. O universo dos “passeurs d’âmes”, tanto na França como em outros países e outras regiões francófonas, como o Quebec e a Suíça, é um interessante observatório de formas de espiritualidade fora das normas contemporâneas, emergindo para além das religiosidades institucionalizadas, em uma dinâmica horizontal que foge à hierarquia.

Esse universo de formas rizomáticas e divergentes do religioso, centrífugas, nos mostra com clareza, no entanto, uma busca de legitimidade perante autoridades estatais, científicas e médicas. Estamos, assim, diante de um espiritual fora da norma em busca de legitimidade. Esse elemento é ainda mais importante se o compararmos com a dinâmica própria das formas litúrgicas e instituídas do religioso.

Santas presenças: o extraordinário ordinário

A terceira parte deste capítulo centrar-se-á nas experiências extraordinárias que surgem no coração do religioso instituído. Mais especificamente, no seio da Igreja Católica, tratando-se dessa experiência do extraordinário no ordinário, esse oxímoro que é a figura santa. Os processos de beatificação e canonização em andamento tornam-se, entre outras coisas, verdadeiros observatórios das políticas da Igreja em matéria de extraordinário.

Ao longo da história, a santidade tem sido vista como poder sobrenatural. Os santos transcendem os limites da condição humana. Com poderes taumatúrgicos, eles lutam contra demônios e curam humanos. O culto dos santos representa uma mudança considerável no seio do cristianismo, uma transformação da sociedade e das mentalidades. Embora vinculado à instituição, o “poder” do santo morto é inseparável da

relação que o une aos vivos. A “presença” humana do santo é uma ponte entre a transcendência de Deus e o ser humano, segurança e proteção em todas as circunstâncias proporcionadas por alguém que também foi humano (Brown, 1996).

Hoje em dia, na França e no mundo católico em geral, dá-se cada vez mais importância às crianças e aos jovens que morreram em odor de santidade na instituição dos processos de beatificação.

Um processo de canonização é longo e, desde 1969, foi confiado à Sagrada Congregação para as Causas dos Santos, ou Dicasterio para a Causa dos Santos, portanto sob a autoridade da Cúria Romana, órgão institucional diretamente ligado à Santa Sé. Trata-se, no presente, de um procedimento centralizado e padronizado. Até o século X, a proclamação era feita por *vox populi*. Foi no século XVIII que os critérios de canonização – martírio, virtudes heroicas e milagres – foram definidos pelo futuro papa Bento XIV. Eles ainda estão em vigor, embora dois pontífices contemporâneos – Paulo VI e João Paulo II – tenham relaxado as normas. Os atualmente em vigor datam de 1983 (Fabre, 2003). Três são os principais critérios que permitem ao bispo de uma diocese iniciar o procedimento: estar morto em odor de santidade; ter um esplendor espiritual – esta é a noção de *fama sanctitatis*; ter realizado pelo menos dois milagres reconhecidos pela Igreja. A decisão final é do pontífice. É mais raro que o procedimento seja em benefício de um jovem. As únicas crianças não mártires até agora foram Jacinta e Francisco de Fátima, beatificadas por João Paulo II e depois canonizadas pelo papa Francisco em 2017. Casos muito recentes cujo julgamento está em curso são fundamentais para se compreender o que está em causa nesses processos e a sua importância nas atuais políticas e dinâmicas da Igreja. Dois casos específicos que dizem respeito a duas figuras contemporâneas são esclarecedores para a compreensão desses processos históricos e culturais: Anne-Gabrielle Caron, na França, e Carlo Acutis, na Itália.

Sofrendo de sarcoma de Ewing, a pequena Anne-Gabrielle morreu em 23 de julho de 2010, aos 8 anos. Em Hozana, uma rede social católica, ela é definida como “irmãzinha” de Santa Teresa: “Ninguém pode ficar indiferente à fé ardente e à total abnegação demonstrada durante sua curta vida por Anne-Gabrielle Caron [...] Estávamos como que

santificados em sua presença”. Sites descrevem Anne-Gabrielle como uma “santa presença”⁷. Santa presença e abnegação que ela viveu profundamente na oração e na Eucaristia. “Não me sinto digno de sentar ao lado dela”, disse um padre que a acompanha na doença. No dia de sua primeira comunhão, por causa de um exame médico, “ela chegou bem no finalzinho da missa, na hora do cortejo de saída, disse a mãe. Achamos que era tarde demais. Então o órgão parou e tocou a música da comunhão novamente. O padre veio buscá-la. [...] Quando Anne-Gabrielle comungava, houve um silêncio imenso na igreja”. Uma amiga teria dito: “Quando Anne-Gabrielle subiu ao altar, tivemos a impressão de que caminhava para o Céu”.

Em 2009, a doença estava em remissão, mas a pequena anunciou a seus pais que morreria. Em 2010, as metástases apareceram em todos os lugares. Em fevereiro, prostrada de dores no leito, confidenciou à mãe: “Pedi ao bom Deus que me desse todo o sofrimento das crianças no hospital”. “Oh, minha querida... Mas você não acha que já está com bastante dor?”. “Ah, sim, mãe... Mas eu sofro tanto para que eles não precisem sofrer...”. Disse sua mãe: “Naquele dia, compreendi que o Céu estava aberto para ela e que ela já era uma santa”. E ainda: “Durante sua agonia, as pessoas nos telefonavam para nos dar boas intenções e eu as confidenciava a ela”. Estamos diante de um processo espontâneo de reconhecimento da santidade da menina por parte de seu entorno⁸, o que chegou a inspirar movimentos juvenis. Um vídeo no YouTube fala de Anne-Gabrielle como uma “Menina que marcou nosso tempo”⁹. Trata-se de um vídeo transmitido pelo movimento Notre Dame Mère de la Lumière (NDML), uma fraternidade católica cuja apresentação no site específica:

Tocados pelo Amor de Cristo, 7 jovens de origens muito diferentes receberam o chamado para fundar um movimento para compartilhar esse Amor em todo o mundo. Desde o início, eles se entregaram à intercessão e à proteção da Virgem Maria. Assim nasceu a Fraternidade “Nossa Senhora Mãe da Luz” no dia

7 Cf. a próxima nota sobre fontes de informação.

8 Para os elementos biográficos relativos a Anne-Gabrielle Caron, conferir o site oficial, disponível em: <https://www.anne-gabrielle.com/>; bem como outros sites católicos nos quais os artigos se multiplicam: <https://www.famille-chretienne.fr/36864/article/il-y-20-ans-naît-anne-gabrielle-caron-la-petite-servante-du-bon-dieu>; <https://fr.aleteia.org/2023/02/23/ce-qui-pourrait-faire-danne-gabrielle-caron-une-sainte/>. Acesso em: 4 nov. 2023.

9 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_VjMiGOZRM0. Acesso em: 4 nov. 2023.

8 de setembro de 2011, dia da Natividade de Maria! Essa Fraternidade de fé católica, aberta a todos, conta hoje com várias centenas de membros (todas as formas de profissão somadas)¹⁰.

Vidas jovens tocadas pelo inevitável tornam-se fonte de inspiração para centenas e milhares de outros jovens em todo o mundo, sob o olhar benevolente das autoridades eclesiais e com a rápida divulgação permitida pela internet. Em *Gaudete et Exsultate* o papa Francisco (2018) enfatiza a santidade ao alcance de todos. Em discurso relatado pela jornalista Marie de Chamvres na revista *Magnificat* (n. 329, p. 15), o pontífice declarou: “Às vezes basta bater na porta ao lado para se deparar com um santo!”.

Nos estudos sobre os processos de fabricação da figura santa, um aspecto essencial diz respeito à atenção às práticas discursivas. Os relatos biográficos disponíveis nos sites oficiais permitem captar todo um conjunto de elementos recorrentes. Em primeiro lugar, notamos uma escrita que, mesmo em suas diversas escolhas estilísticas, refaz as etapas do desvendar de um percurso. Desde sua infância, trata-se de figuras não ordinárias, embora atuem no ordinário. Com efeito, signos específicos conferem-lhes um caráter extraordinário de crianças como nenhuma outra (cf. Bellio, 2016). A personalidade amável, gentil, generosa e obediente dessas crianças “escolhidas” para serem testemunhas diretas do amor divino é frequentemente enfatizada.

Vidas simples, ordinárias, marcadas por acontecimentos que, considerados a posteriori, demonstram sua vocação para encarnar o mistério do Outro, como presença e palavra divina que se manifesta por meio de um corpo mortal: é o oxímoro do extraordinário no ordinário que ganha forma. Essas histórias de santidade juvenil comum estão cada vez mais no centro das atenções, especialmente a do primeiro *millennial* beatificado. Ele foi o primeiro bem-aventurado cujos pais puderam assistir à cerimônia; um jovem italiano que amava muito a França, que já é venerado em todo o mundo e proposto pela Igreja como modelo de santidade jovem e ordinária. Carlo Acutis, conhecido como o “santo de tênis”, morreu em 12 de outubro de 2006, em Monza, aos 15 anos. Ele também é conhecido como o “ciberapóstolo” da Eucaristia, pois era um

¹⁰ Disponível em: <https://www.ndml.fr/qui-sommes-nous>. Acesso em: 4 nov. 2023.

gênio da informática. Reconhecido venerável pela Igreja Católica, sua beatificação ocorreu em 10 de outubro de 2020.

Na exortação apostólica *Christus vivit*, Francisco colocou Carlo Acutis como modelo para a juventude:

104. Recordo-te a boa notícia que nos deu a manhã da Ressurreição, ou seja, que, em todas as situações escuras ou dolorosas mencionadas, há uma via de saída. Por exemplo, é verdade que o mundo digital pode expor-te ao risco de te fechares em ti mesmo, de isolamento ou do prazer vazio. Mas não esqueças a existência de jovens que, também nestas áreas, são criativos e às vezes geniais. É o caso do jovem Venerável Carlos Acutis.

105. Ele sabia muito bem que estes mecanismos da comunicação, da publicidade e das redes sociais podem ser utilizados para nos tornar sujeitos adormecidos, dependentes do consumo e das novidades que podemos comprar, obcecados pelo tempo livre, fechados na negatividade. Mas ele soube usar as novas técnicas de comunicação para transmitir o Evangelho, para comunicar valores e beleza.

106. Não caiu na armadilha. Via que muitos jovens, embora parecendo diferentes, na verdade acabam por ser iguais aos outros, correndo atrás do que os poderosos lhes impõem através dos mecanismos de consumo e aturdimento. Assim, não deixam brotar os dons que o Senhor lhes deu, não colocam à disposição deste mundo as capacidades tão pessoais e únicas que Deus semeou em cada um. Na verdade, “todos nascem – dizia Carlos – como originais, mas muitos morrem como fotocópias”. Não deixes que isto te aconteça! (Francisco, 2019).

Nascido em 3 de maio de 1991, Carlo morreu aos 15 anos, de leucemia aguda, três dias após o diagnóstico dessa doença que parecia uma gripe. Os sites que se multiplicam com o objetivo de dar a conhecer a sua história apresentam o muito sofrido jovem Carlo, que, no entanto, nunca reclama; pelo contrário, repete com frequência: “Ofereço ao Senhor, pelo Papa e pela Igreja, todos os sofrimentos que devo sofrer, e vou diretamente para o Céu”. Os pais não saem do quarto, mas Carlo insiste para que descansem e surpreende a equipe médica com sua preocupação com os outros e seu bom humor quando está em estado

terminal. O jovem faleceu na madrugada do dia 12 de outubro de 2006 e foi sepultado em Assis, cidade de São Francisco, como desejava.

Em 13 de maio de 2013, a causa de beatificação e canonização de Carlo Acutis foi apresentada pela Arquidiocese de Milão. Em 24 de novembro de 2016, o inquérito diocesano foi enviado a Roma para ser ali estudado pela Congregação para as Causas dos Santos.

Após o relatório positivo das várias comissões, o papa Francisco procedeu, em 5 de julho de 2018, ao reconhecimento das virtudes heroicas de Carlo Acutis, concedendo-lhe o título de venerável.

Em 23 de junho de 2018, ocorreu o reconhecimento canônico do corpo de Carlo Acutis. Segundo as palavras do postulador da causa, o corpo foi encontrado íntegro (*intatto*). “Intatto” não significa intacto, e, sim, íntegro, como esclareceu o bispo de Assis, dom Sorrentino, em setembro de 2020, após uma polêmica sobre o entendimento da linguagem própria do procedimento canônico.

Íntegro, ou seja, munido com todos os seus órgãos, conforme explicou o bispo (Guigou, 2020). “Após ter passado por uma fase normal de decomposição, foi reconstituído com ‘arte e amor’ para ser apresentado aos fiéis” (Guigou, 2020). Tendo sofrido uma hemorragia cerebral no final de sua vida, uma reconstrução do rosto de Carlo era realmente necessária. “De alguma forma, seu rosto ‘juvenil’ está visível novamente, explicou o prelado. Quanto ao seu coração, que já pode ser considerado uma relíquia, encontra-se hoje na Basílica de São Francisco de Assis, ao lado do santo que admirava” (Guigou, 2020).

Dom Sorrentino, durante a missa de consagração da abertura do túmulo do futuro bem-aventurado, disse na homilia: “Pela primeira vez na história, vocês verão um homem abençoado vestido com jeans, tênis e moletom’. [...] ‘Podemos perceber que a santidade não é algo distante, mas ao alcance de todos’”, insistiu (*apud* Guigou, 2020). “O túmulo moderno e parcialmente transparente que contém o corpo de Carlo Acutis revela de fato um adolescente de seu tempo, como existem milhões” (Guigou, 2020). E ainda:

Os seguidores de Carlo, espalhados pelo mundo, agora poderão “vê-lo e venerá-lo de uma forma mais forte e envolvente”, disse Antonia Salzano, sua mãe, à mídia italiana *Acì Stampa*. A expo-

sição do corpo de seu filho pode, segundo ela, de fato, ajudar os fiéis a “elevarem com mais fervor e fé suas orações a Deus”, por intercessão do jovem italiano (Guigou, 2020).

Centralidade das margens

Um adolescente como outros, mas que vive a mensagem do Evangelho até o heroísmo: eis a chave para o novo milênio, a proposta de uma santidade “acessível”, “ao alcance de todo crente”, por meio desses rostos jovens e cheios de alegria de viver, cujo frescor, segundo São Filipe Neri, foi impresso no Céu com energia regeneradora (Polopoli, 2021, p. 14). Num mundo marcado por influenciadores e blogueiros de moda, Carlo não segue nenhuma moda ou tendência, segue as “boas novas” de sempre (Polopoli, 2021, p. 15); para ele, a Eucaristia é “a estrada para o Céu” (Polopoli, 2021, p. 17). Entre as frases mais citadas de Carlo Acutis, estavam seus lemas “Não eu, mas Deus” – ainda mais significativo em italiano do ponto de vista rítmico: “Non io, ma Dio” – e, ainda, “Morrer jovem” (Polopoli, 2021, p. 59).

Algo heroico, extraordinário, contra a maré do mundo, em meio à juventude ordinária, aparece nas histórias e nos escritos que levam a mensagem desse jovem ao mundo inteiro. Muitas paróquias, tanto na França quanto na Itália, já organizam grupos de oração ou eventos para jovens sob a égide do “santo de tênis”. Seu rosto gentil é cada vez mais conhecido por pessoas de todas as origens.

Em termos de experiências extraordinárias, em nossas sociedades contemporâneas somos confrontados com a emergência de tendências a serem interrogadas nos próximos anos. Por um lado, assistimos a religiosidades fora da norma, não institucionais, que se afastam da tendência centrífuga subjacente: os “passeurs d’âmes” e outras figuras entre o espiritual e o médico, como os curandeiros, por exemplo, se organizam, tomam de empréstimo sua linguagem e suas práticas do mundo científico e buscam legitimidade, reconhecimento estatal e científico.

Por outro lado, o religioso institucional, hierarquizado e normatizado está em processo de rejuvenescimento. Já João Paulo II sempre demonstrou uma atenção particular aos jovens. Na noite de sua eleição,

dirigiu-lhes as suas famosas palavras: “Vós sois o futuro do mundo e a esperança da Igreja”. Em 1984, o pontífice polonês

[...] convidou os jovens a se reunirem em Roma para celebrar um jubileu especial para a juventude. Esse primeiro encontro reuniu cerca de 300 mil jovens. Nessa ocasião, João Paulo II lhes confiou a Cruz do Ano Santo. Este é hoje o símbolo da JMJ [Jornada Mundial da Juventude] e tem percorrido todos os países onde foram organizadas¹¹.

Nas últimas décadas, essa tendência abriu cada vez mais espaços para os jovens, oferecendo como paradigmas experiências extraordinárias ao alcance de cada crente. Os jovens tornam-se eles próprios modelos.

Nos últimos processos de canonização, ao mesmo tempo, menos ênfase é colocada no aspecto milagroso e mais nas virtudes católicas, na capacidade de aproximar o maior número de pessoas à fé e a Deus. Os milagres continuam a ser um elemento-chave no reconhecimento e na legitimação da figura santa. No caso de Carlo Acutis, por exemplo, a investigação canônica iniciada em 2018 teve como objeto a cura inexplicável de uma criança brasileira com grave deformação do pâncreas e depois que seus familiares o confiaram à intercessão do santo em 2010, sem intervenção cirúrgica. Em 21 de fevereiro de 2020, o papa Francisco reconheceu como autêntico esse milagre atribuído a Carlo, que marca a assinatura do decreto de beatificação. A Igreja, no entanto, expressa o desejo de limitar a busca do extraordinário e do milagroso.

Carlo Acutis encarna o modelo de jovem que não surge como figura profética de oposição à Igreja: é o emblema do amor de Deus e da obediência à autoridade: “Ofereço para o Papa e para a Igreja todos os sofrimentos que suportarei, não para ir para o purgatório, mas diretamente para o céu”. O lema do jovem cibersanto é, portanto, expressão da legitimidade, de um *exemplum* reconhecido e transmitido pelas autoridades eclesiais.

Um processo importante deve ser constantemente observado na dinâmica entre tendências centrífugas e centrípetas: das margens para o

¹¹ Elementos da história das Jornadas Mundiais da Juventude podem ser encontrados no site oficial da JMJ para a França, cuja última edição ocorreu em Lisboa, Portugal, de 1º a 6 de agosto de 2023. Disponível em: <https://eglise.catholique.fr/jmj-journees-mondiales-jeunesse/jmj-2023-lisbonne/quest-ce-que-les-jmj/451197-histoire-jmj/>. Acesso em: 4 nov. 2023.

centro e do centro para as margens, os movimentos contínuos e as forças são muito mais complexos do que podem parecer à primeira vista.

Essa perspectiva nos permite ampliar o campo de interpretação para as atuais políticas da Igreja Católica e para as representações metafísicas na França e na Itália, como em outros lugares. O que já parece claro é um mecanismo a ser comparado com o “trabalho de eufemização” observado em importantes lugares contemporâneos de manifestações proféticas: em Medjugorje, na Bósnia-Herzegovina, por exemplo, onde a aparição da Virgem “torna-se mais discreta” sob a ação dos clérigos, visando a uma reorientação crística do culto (Claverie, 2003, p. 20).

No plano sociológico, essa oscilação entre manifestação popular de figuras divinas muito próximas dos humanos e ação de racionalização crística evoca a imagem do cristianismo como uma religião bipolar, segundo a noção de Jean Milet (1980). O filósofo retoma a distinção de Henri Bremond (1967) entre teocentrismo e cristocentrismo, em uma leitura histórica da religião católica. Essa polaridade estaria declinada entre a visão teocêntrica baseada na autoridade de Deus Pai, à qual o homem deve temor e respeito, e uma fé cristocêntrica, baseada em uma imagem divina próxima aos homens e que inspira uma profunda familiaridade. Duas concepções que, segundo o autor, também se relacionam diretamente com a história do pensamento cristão e católico, que a partir do século XVII se caracteriza por um renascimento do cristocentrismo, o qual, no plano da orientação da ação humana, se traduz numa relação mais íntima com a divindade.

A própria complexidade desse mundo etnográfico, do qual tracei certos contornos recorrendo a experiências extraordinárias, evoca essa polaridade, ao mesmo tempo que dá origem a outros elementos. Primeiramente, aparece a ideia de pelo menos um terceiro e um quarto polos, um mariano, de uma fé vivida em relação direta com o elemento materno da divindade, outro na relação com os santos, essas figuras de mortos que não são como os outros, de ancestrais com virtudes extraordinárias.

Olhando de perto, as múltiplas facetas que cada figura divina apresenta levam-nos a passar de uma bipolaridade para uma visão mais complexa das funções que as formas de ligação entre humanos e seres

não visíveis assumem. Somos confrontados com um catolicismo que se tingem de diferentes matizes. Numa resenha de 1980 sobre a obra de Jean Millet, Émile Poulat falava de diferentes polos a serem levados em conta, apoiando-se na história do catolicismo no mundo contemporâneo, na qual identificava um “mariocentrismo” ou “hagiocentrismo”, mas também um “pneumatocentrismo” ligado às Teologias da Terceira Era, a do Espírito Santo, e finalmente um “eclesiocentrismo”, ou mesmo um “papocentrismo” (Poulat, 1980, p. 319).

Essas análises permitem-nos traduzir práticas de culto e crenças etnográficas, mas, ao mesmo tempo, os elementos de nosso campo podem lançar mais luz sobre esta copresença de vários registros do catolicismo contemporâneo, que se materializa na história e em diferentes contextos socioculturais, com prevalência de certos polos de atração do pensamento.

Fatos marginais e periféricos podem ser reveladores se suas dinâmicas vão além das dimensões aparentes, ou de seu elemento específico de oposição às formas instituídas do religioso.

Em conclusão, nesse amplo espaço entre “passeurs d’âmes” que abrem seus gabinetes de medicina alternativa e a Igreja que se apresenta de jeans e tênis, surge uma complexa paisagem religiosa e espiritual. Tais pormenores mostram também a importância de fatos etnográficos aparentemente marginais e, do ponto de vista metodológico, a centralidade de um estudo constante dos fenômenos em curso no sistema complexo e aberto das nossas sociedades contemporâneas.

Referências bibliográficas

ALIGHIERI, Dante. Primeira parte: Inferno, canto III. In: *A divina comédia*. Porto Alegre: L&PM, 2006. p. 20-21.

ALTGLAS, Véronique. “Les mots brûlent”: sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 131-132, p. 165-188, 2005.

ARGYRIADIS, Kali. Réseaux transnationaux d’artistes et relocalisation du répertoire “afro-cubain” dans le Veracruz. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, v. 25, n. 2, p. 119-140, 2009.

- ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania (dir.). *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann, 2011.
- AUGÉ, Marc. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil, 1992.
- AVON, Dominique. *L'histoire religieuse contemporaine en France*. Paris: La Découverte, 2022.
- BECKFORD, James A. *Cult controversies: the societal response to New Religious Movements*. London and New York: Tavistock Publications, 1985.
- BECKFORD, James A.; RICHARDSON, James T. (ed.). *Challenging religion: essays in honour of Eileen Barker*. London: Routledge, 2003.
- BELLIO, Alfonsina. Télécharger pour croire: prophéties, pratiques rituelles et internet. In: FOURNIER, Laurent Sébastien; KESZEG, Vilmos; TÖTSZEGI, Tekla (ed.). *Les langages de la communication rituelle en Europe*. Cluj-Napoca: Kriza János, 2016. p. 211-232.
- BELLIO, Alfonsina. Franchir le seuil de la lumière pour guérir: passeurs d'âmes en France. In: KESSLER-BILTHAUER, Déborah; EVRARD, Renault (dir.). *Sur le divan des guérisseurs... et des autres. À quels soins se vouer?* Paris: Archives contemporaines, 2018. p. 111-127.
- BELLIO, Alfonsina. Medianità e pandemia: lo sguardo dei "passeurs" di anime. *EtnoAntropologia*, v. 9, n. 1, p. 253-268, 2021a.
- BELLIO, Alfonsina. Un nettoyage planétaire: médiumnités et pandémie. In: KURIYAMA, Shigehisa; LEONARDIS, Ota de; SONNENSCHNEIN, Carlos; THIOUB, Ibrahima (dir.). *Covid-19: tour du monde*. Paris: Éditions Manucius: Institut d'Études Avancées de Nantes, 2021b. p. 29-30.
- BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne: essai d'analyse culturelle*. Paris: Éditions du Centurion, 1971.
- BERGER, Peter. *La rumeur de Dieu: signes actuels du surnaturel*. Paris: Éditions du Centurion, 1972.
- BERGER, Peter (dir.). *Le réenchancement du monde*. Paris: Bayard, 2001.

BOESEN, Elisabeth; MARFAING, Laurence (dir.). *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel: un cosmopolitisme par le bas*. Paris: Karthala, 2007.

BREMOND, Henry. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Paris: Librairie Armand Colin, 1967.

BROWN, Peter. *Le culte des saints: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf, 1996.

CHAMPION, Françoise. La "nébuleuse mystique-ésotérique": une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique. In: MARTIN, Jean-Baptiste; LAPLANTINE, François (dir.). *Le Défi magique: ésotérisme, occultisme, spiritisme*. Volume 1. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1994. p. 315-326.

CHAMPION, Françoise. La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux. *Ethnologie Française*, v. 30, n. 4, p. 525-533, 2000.

CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999.

CHAMPION, Françoise; HOURMANT, Louis. Nouveaux mouvements religieux et sectes. In: CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocraties*. Paris: Seuil, 1999. p. 59-85.

CHARRON, Jean-Marc. Les études en spiritualité: lieu d'interdisciplinarité et de dialogue. *Théologiques*, v. 26, n. 2, p. 27-42, 2018.

CLAVERIE, Élisabeth. *Les guerres de la Vierge: une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 1: l'anti-Œdipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

DIA, Hamidou. Villages multi-situés du Fouta-Toro en France: le défi de la transition entre générations de caissiers, lettrés et citadins. *Asylon(s)*, n. 3, 2008.

FABRE, Jean-Michel. *La sainteté canonisée: principes et conditions essentielles d'une procédure particulière*. Paris: Téqui Éditions, 2003.

FRANCISCO. *Exortação apostólica "Gaudete et Exsultate"*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 4 nov. 2023.

FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal "Christus vivit"*: aos jovens e a todo o povo de Deus. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. Acesso em: 1º nov. 2023.

GIDDENS, Anthony. *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan, 1994.

GUIGOU, Claire. Pour la première fois, le corps de Carlo Acutis présenté au monde entier. *Aleteia*, 2 out. 2020. Disponível em: <https://fr.aleteia.org/2020/10/02/pour-la-premiere-fois-le-corps-de-carlo-acutis-presente-au-monde-entier>. Acesso em: 20 out. 2020.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: PUF, 2001.

JOBIN, Guy. *Des religions à la spiritualité*. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital. Bruxelles: Lumen Vitae, 2012.

LEVINE, Donald N. The flexibility of traditional culture. *Journal of Social Issues*, v. 24, n. 4, p. 129-142, 1968.

LUCA, Nathalie. Un regard sur les études portant sur les "nouveaux mouvements religieux". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 128, p. 39-49, 2004.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MANDELBROT, Benoît. *Les objets fractals: forme, hasard et dimension*. Paris: Flammarion, 1984.

MCGUIRE, Meredith B. Mapping Contemporary American Spirituality. A Sociological Perspective. *Christian Spirituality Bulletin*, Journal of the Society for the Study of Christian Spirituality, v. 5, n. 1, p. x-xx, 1997.

MILET, Jean. *Dieu ou le Christ?* Les onsequences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du XVIIe siècle à nos jours. Étude de psychologie sociale. Paris: Éditions de Trévise, 1980.

MORELLE, Marie. Notion à la une: marginalité. *Géoconfluences*, 12 jul. 2016. Disponível em: <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/notion-a-la-une-marginalite>. Acesso em: 10 jul. 2023.

PELLETIER, Denis. *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*. Paris: Albin Michel, 2019.

POLOPOLI, Francesco. *Pensamientos y palabras de Carlo Acutis de la A a la Z*. Caba: Ciudad Nueva, 2021.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin, 2021.

POULAT, Emile. Milet (Jean) Dieu ou le Christ? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 50, n. 2, p. 318-320, 1980.

QUIMINAL, Catherine. Construction des identités en situation migratoire: territoire des hommes, territoire des femmes. In: JOLIVET, Marie-José (ed.). *Logiques identitaires, logiques territoriales*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2000. p. 107-120.

ROBBINS, Thomas. *Cults, converts and charisma: the sociology of New Religious Movements*. London: Sage Publications, 1988.

ROBERTSON, Roland. Religious movements and modern societies: toward a progressive problemshift. *Sociological Analysis*, v. 40, n. 4, p. 297-314, 1979.

SCHNEIDERS, Sandra. Religion and spirituality: strangers, rivals or partners? *The Santa Clara Lectures* 6, n. 2, p. 1-26, 2000.

SHELDRAKE, Philip. *Spirituality. A Brief History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

SOLIGNAC, Aimé. L'apparition du mot "spiritualitas" au Moyen Age. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, tome 44-45, p. 185-206, 1983. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/alma_0994-8090_1983_num_44_1_1589. Acesso em: 12 maio 2023.

VERNETTE, Jean; MONCELON, Claire. *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui: religions, églises, sectes, nouveaux mouvements religieux, mouvements spiritualistes*. Paris: PUF, 2001.

WALDROP, M. Mitchell. *Complexity: the emerging science at the edge of order and chaos*. New York: Simon & Shuster, 1992.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Paris: PUF, 1995.

ZABLOCKI, Benjamin; ROBBINS, Thomas (ed.). *Misunderstanding cults: searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 2001.

TEOLOGIAS DA PROSPERIDADE: PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL E TIPOLOGIA

Sébastien Fath

Introdução

Sair da pobreza, vencer na vida e transmitir tais conquistas para os filhos são aspirações universais. A política e a religião sabem bem disso. No cristianismo, e mais particularmente no protestantismo, um repertório de práticas e discursos visa especificamente a essas necessidades. Chama-se a ele, por falta de termo melhor, de “teologia da prosperidade”, porque seu objetivo central é promover o acesso à prosperidade por meio da espiritualidade, da doutrina e da prática. Estudada no contexto americano, a “teologia da prosperidade” atualmente é muito menos conhecida no contexto francófono. O propósito deste capítulo não é dar uma visão geral completa desse movimento em expansão. Não vamos olhar especificamente para os pontos fortes dessa oferta nem para os excessos que podem ser encontrados. Essas questões merecem outra discussão.

O objetivo desta análise é refinar, numa primeira parte, os referenciais cronológicos que permitem contextualizar a emergência dos repertórios de prosperidade, desde a matriz da Reforma Protestante até as recomposições pós-coloniais (I). Essa perspectiva conduzirá, numa segunda parte (II), à proposição de uma tipologia baseada em campos de observação da francofonia europeia e africana.

I. Uma herança enraizada na história protestante

Foco excessivo no impacto material, ligação orgânica entre fé e bem-estar (Bowler, 2013), doação financeira no cerne da bênção e evangelismo por meio da inveja (Maddox, 2013, p. 108-115): todos os repertórios que alimentam as teologias da prosperidade tomam de empréstimo pelo menos esses quatro elementos fundamentais. Esses são os

pilares do *Health and Wealth Gospel*. Com base nessas quatro principais características comuns, o movimento das teologias da prosperidade, muito popular no século XXI, não caiu do céu da noite para o dia. Mas seu rastro passado geralmente permanece nas sombras. Para esclarecer esse itinerário, o olhar do historiador revela uma filiação inscrita na longa marcha do cristianismo. A herança protestante é fundadora.

A filiação protestante (conforme Max Weber)

Hoje, a esmagadora maioria das figuras ligadas, direta ou indiretamente, ao movimento das teologias da prosperidade pertence a igrejas ligadas à herança protestante. Isso se explica principalmente pela flexibilidade institucional do protestantismo. As igrejas protestantes não têm um magistério oficial que fixe “a” doutrina autorizada. Elas permitem, portanto, uma pluralidade de interpretações e teologias, apoiadas por instituições e organizações diversas. Além disso, o protestantismo resultou, na história do cristianismo, em uma releitura do lugar do indivíduo na sociedade. Valoriza a vocação pessoal, inclusive no trabalho e na atividade econômica. O *Beruf* de Lutero é mais do que trabalho, é também um chamado para honrar a Deus por meio de uma vida produtiva. Ele defende, ainda, o investimento produtivo, autorizando antecipadamente, ao contrário da Igreja Católica, o empréstimo a juros, se o objetivo não for desperdiçar para uso egoísta, mas produzir em troca de mais riqueza. O protestantismo marcou uma forma de ruptura cultural de longo alcance com um catolicismo há muito rejeitado pelo capitalismo, pelo lucro e pelos negócios. Max Weber, com *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 1964 [1905]), ofereceu uma contribuição discutida, debatida e, em última instância, indispensável ao debate sobre a gênese do capitalismo moderno. Nessa obra que tanto fez correr tinta (Boudon, 1999), Weber cita em particular um espantoso sermão de Benjamin Franklin (1736) que faz a apologia do dinheiro – “tempo é dinheiro” –, da economia, da honestidade que garante o crédito. O que ali se ensina, sublinha Weber, não é apenas perspicácia empresarial, é também um *ethos*, ou seja, a tradução social de uma ética. É nesse *ethos* que Weber vê o “espírito do capitalismo” tal qual o protes-

tantismo, e em particular o calvinismo, ajudou a fundá-lo, em oposição à extorsão de um Fugger, por exemplo (*liberum arbitrium*). A busca do lucro não é mais equiparada à *turpitude* familiar em Tomás de Aquino, ela assume uma nova dimensão moral. Depois de ter definido a noção de *Beruf* em Lutero, em que vê uma ligação entre o trabalho secular e a vocação, Weber desenvolve, no capítulo 2 da sua obra, os “fundamentos religiosos do ascetismo secular”. Para ele, quatro fontes alimentaram esse ascetismo protestante: o pietismo, o metodismo, o movimento batista e, sobretudo... o calvinismo. De acordo com Weber, o calvinismo colocou uma ênfase particularmente forte na transcendência de Deus, o único que escolhe os salvos e os réprobos em virtude da “dupla predestinação”. Aquele a quem Deus recusa a graça, este nada pode fazer. O ser humano está isolado diante de Deus, marcado por uma solidão interior maior do que no luteranismo, no qual aparece a dimensão coletiva. Para o próprio Calvino, não se pode distinguir, de fora, um salvo de um réprobo. Mas é preciso viver com uma confiança inabalável em Cristo, postulando o fato de que tenha sido escolhido, “eleito”.

Mas para seus sucessores – já para Théodore de Bèze – se coloca o problema dos argumentos objetivos (fundamentos firmes) que podem sustentar a certeza da salvação, a *certitudo salutis*. Como saber? Por um lado, considerar-se eleito constituirá um dever. Qualquer tipo de dúvida sobre esse assunto deve ser rejeitado como uma tentação do diabo, porque a confiança insuficiente na sua salvação, na graça eficaz, decorre de uma fé falha. Por outro lado, para consolidar essa confiança, o trabalho árduo em um ofício – que constitui o tema central do Di retório Cristão do puritano Richard Baxter (1615-1691), que Weber cita muito – é uma forma expressamente recomendada. É um trabalho incansável, rigoroso e fecundo o único que dissipará a dúvida religiosa e dará a certeza da graça. A *Sola Fide* dos reformadores é preservada, mas a fé deve ser evidenciada por resultados objetivos (*fides efficax*). As boas obras permanecem vazias para a salvação, mas são indispensáveis como sinais de eleição. O cristão calvinista não pode descarregar as imperfeições de suas obras em uma “igreja santa” detentora dos segredos mágicos da remissão: o Deus de Calvino não pede boas obras isoladas, mas toda uma vida de boas obras estabelecidas como um sistema, uma

transformação radical da vida para retirar o homem do *status naturae* e colocá-lo no *status gratiae*, para a maior glória de Deus. Como aponta Max Weber, o objetivo primordial do cristão calvinista, do puritano que povoa o Novo Mundo, será aumentar a glória de Deus na Terra, e o trabalho produtivo e próspero ocupa um lugar central e essencial nesse sistema. A ordem, a eficiência e a ascese racional serão inteiramente cultivadas para que delas saiam os maiores frutos, manifestando a eleição do crente¹. Essa ética do trabalho, intrinsecamente ligada, na base, à doutrina calvinista da predestinação, penetrou profundamente nas mentalidades americanas e alimentou sua cultura capitalista.

Vários autores na França, como Alain Peyrefitte, veem-na como uma importante causa do “desenvolvimento perfurante” da sociedade americana em dois séculos, *self-made nation*, que compartilha com a Holanda ou a Suíça uma prosperidade e uma cultura calvinista comuns (Peyrefitte, 1976, p. 277, 1995). Ao apresentar o sucesso profissional e material como um possível sinal de eleição divina, a fé dos reformadores – e particularmente dos puritanos calvinistas – teria ajudado a tornar a riqueza menos culpada. Trabalhar, segundo certa tradição calvinista, é honrar a Deus. Enriquecer é colher o fruto legítimo de uma atividade abençoada. Com uma condição: reinvestir o essencial para servir a sociedade e produzir mais atividade e riqueza. Portanto, viver com certa facilidade e se mostrar como cristão, por que não? Com a condição de não buscar acima de tudo o prazer, a preguiça egoísta, mas de aderir a um certo “ascetismo intramundano” propício ao investimento (Kirschleger, 2011). Os modelos de pobreza santa propostos voluntariamente pela Igreja Católica desde a Idade Média dão lugar, nos mundos protestantes, ao gênero de pinturas dos artistas flamengos, que descrevem prósperas famílias calvinistas que produzem e investem. Essa veia teológica e cultural é uma das matrizes que têm contribuído para as reelaborações contemporâneas das teologias da prosperidade.

Outro legado da história do protestantismo é também, muito simplesmente, o fato de que a nebulosa das teologias da prosperidade sempre se refere à Bíblia, num eco distante da *Sola Scriptura* – “somente a

¹ Daí a distinção revolucionária feita por Calvino entre a usura improdutiva (severamente condenada) e o empréstimo a juros concedido ao capital investido produtivamente, que ele admite sob estrita regulamentação. Pela primeira vez em séculos, a doutrina escolástica da improdutividade do dinheiro foi demolida.

Escritura” – dos reformadores. O terreno francófono das igrejas pós-coloniais (evangélicas, pentecostais, neopentecostais, proféticas) abunda em exemplos de ministérios cristãos (Marcello Tunasi, Mamadou Karambiri, Mohammed Sanogo, Yves e Yvan Castanou) que alimentam todo o seu ensino fundamentado no referencial bíblico. Se aceitamos ou não a interpretação que é feita do texto bíblico, não é o assunto aqui. O que importa é a insistência, muitas vezes mais intensa do que se imagina, vista de longe, na referência bíblica como fonte primária de autoridade. Grandes figuras internacionais como Kenneth Copeland, Chris Oyakhilome, Uebert Angel, Benny Hinn ou Creflo Dollar, que incorporam as teologias da prosperidade no primeiro quarto do século XXI, baseiam sua oferta em referências extraídas do Antigo e do Novo Testamento. A validação experiencial só vem em segundo lugar em importância. A Bíblia está no centro do sistema de legitimação. Se acreditarmos na definição sociológica do protestantismo elaborada, entre outros, por Jean-Paul Willaime, estamos claramente alinhados com a herança direta do protestantismo: o cerne da legitimidade não está, de fato, localizado em uma instituição, como para o catolicismo, mas com referência a um texto, a Bíblia (Willaime, 2005).

Encontramos essa dupla ênfase no trabalho como vocação e legitimação bíblica em abundante *corpus* de fontes protestantes. Em *Le Protestant Béarnais*, jornal bimestral das Igrejas Evangélicas de Béarn, em 1912, lemos por exemplo que:

[...] segundo a vontade de Deus, a prosperidade espiritual também pode ser acompanhada pela prosperidade externa. E é verdade na medida em que é verdadeiramente benéfica. Não estamos seguros disso por estas palavras do Senhor: “Busque acima de tudo o Reino de Deus e a sua justiça e o resto será dado a você lá em cima” [...] Portanto, vamos buscar, meu irmão, uma prosperidade assim tão desejável (Deschamps, 1912).

Fica claro, nesse texto francófono, que a prosperidade material é valorizada, mas condicionada por uma exigência, bastante bíblica, de servir primeiro a Deus. Nem é preciso dizer que esses repertórios também podem ser encontrados muito antes da explosão da “teologia da prosperidade”, em numerosas fontes de língua inglesa. Um exemplo

entre muitos é o artigo de Grace D. Kimbrough na edição 3 da *The Message Magazine*, que se tornou a principal revista cristã afro-americana do outro lado do Atlântico. Numa reflexão intitulada “The Gospel of Healthy and Prosperity”, a autora afro-americana explica que “é desejo e propósito de Deus que todos os humanos possuam e gozem de saúde, vigor e prosperidade”, atacando o flagelo causado, segundo ela, pelo tabaco, pela nicotina, que debilita a saúde e diminui a capacidade de superação (Kimbrough, 1935). Nesse artigo, está-se mais interessado na saúde física do que na prosperidade da carteira, mas a inspiração é a mesma: via ascetismo intramundano, fé cristã e esforço, o ser humano é chamado à saúde e à prosperidade.

Acentos sobre autonomia, empreendedorismo, ascetismo intramundano, investimento no trabalho: todos esses traços remetem a uma longa tradição protestante e nos convidam, *a minima*, a dar algum crédito à hipótese weberiana de uma afinidade entre capitalismo, prosperidade e protestantismo. No entanto, não se pode descrever as teologias da prosperidade como as observamos no século XXI como puras continuadoras da herança da Reforma. A realidade, claro, é mais complexa. Uma ampla literatura científica sobre a América Latina, a África e o Sudeste Asiático não cessa de debater sobre o que seria necessário conceder, ou não, às teses weberianas na ascensão das teologias da prosperidade contemporâneas (Kwateng-Yeboah, 2021). Obviamente, a filiação não é exclusiva. A herança protestante faz parte do tecido contemporâneo das teologias da prosperidade, mas certamente não é sua única matriz. Outras referências se entrelaçam, inclusive uma crítica pós-colonial a um certo “dolorismo” católico que por muito tempo incentivou a pobreza. São muitas as fontes, desde os impressos produzidos pelo protestantismo francófono no século XXI, que veiculam esse tema. O texto abaixo é de autoria do pastor afrodescendente Yvan Castanou, que dirige a *megachurch* pós-colonial Impact Centre Chrétien (ICC) na região de Paris². Retira-se de uma obra de tipo motivacional, que dá uma ilustração contemporânea dessa crítica pós-colonial, de inspiração protestante, de uma forma de miserabilismo católico que exaltaria excessivamente a pobreza.

2 Aqui está o site dessa megagreja, fundada em 2002: <https://impactcentrechretien.com/>. Acesso em: 18 maio 2023.

Na religião católica, muitas vezes associamos inconscientemente cristianismo e pobreza. Daí a expressão “pobre como um rato de igreja”, que a Igreja não procurou corrigir. Durante a transição para o Euro na França, a Igreja Católica ficou preocupada que os fiéis não colocassem moedas de 2€ nas cestas, mas moedas de 1€. Você vê onde está o debate?

Por muito tempo, ser rico financeiramente foi visto como um sinal de extravagância e perigo que poderia comprometer suas chances de ir para o céu. Você necessariamente tinha uma imagem ruim do dinheiro (mesmo que, na realidade, você fizesse de tudo para obtê-lo), pois “É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus”, ou “Felizes os pobres porque deles é o Reino dos Céus”. Talvez o melhor seja “O dinheiro é a raiz de todo mal”!

Tantas palavras, clichês e estereótipos que condicionaram a imagem que você tem de si mesmo hoje e que determinam suas ações. O que a religião não nos disse é que a maioria dessas passagens foram mal interpretadas ou tiradas do contexto. No entanto, um texto retirado de seu contexto torna-se um pretexto. De fato, a Bíblia fala de “pobre de espírito” e não pobre, assim como “amor ao dinheiro” e não dinheiro. O dinheiro é neutro, ou seja, nem bom nem mau, mas simplesmente útil. O dinheiro assume o caráter de quem o possui. Se você for generoso, seu dinheiro será como você. Não é preciso ser um estudioso para ver o que os sociólogos afirmam com veemência hoje, ou seja, que a falta de dinheiro é a causa de todos os flagelos sociais, de saúde e econômicos do mundo (Castanou, 2009).

Esse texto combativo é representativo de um amplo repertório pedagógico implantado desde o início do século XXI e direcionado para públicos cristãos. Ele emana do pastor franco-congolês Yvan Castanou (Impact Christian Center Church em Croissy-Beaubourg), uma das figuras centrais, desde o início dos anos 2010, do carismatismo pós-colonial francófono na Europa e na África Ocidental. De orientação carismática e pentecostal, esse pastor reivindica tanto a herança do protestantismo, a Reforma de Calvino e Lutero (Castanou, 2022), com ênfase na “cultura protestante da generosidade”, quanto a filiação das igrejas “despertadas” pelo “Espírito Santo”. Essa referência ao papel central do avivamento por meio do Espírito Santo constitui a segunda matriz histórica das teologias da prosperidade.

A herança pentecostal-carismática

A segunda matriz histórica das teologias da prosperidade é o pentecostalismo, nascido entre o final do século XIX e o início do século XX, e o carismatismo, que se afirmou a partir dos anos 1950/60 em bases transconfessionais. Essas duas correntes, que exerceram uma influência colossal no cristianismo contemporâneo, não são intercambiáveis.

A primeira defende uma estruturação denominacional, uma ordem religiosa estrita, uma leitura muito enquadrada dos carismas, enquanto a segunda defende a fluidez interconfessional, a flexibilidade religiosa e a iniciativa carismática. Mas ambas valorizam a miraculosa eficácia da fé por meio da obra do Espírito Santo. Profecia, glossolalia, cura e palavra de conhecimento constituem algumas das práticas comumente valorizadas nas igrejas que se vinculam a essas grandes correntes do cristianismo contemporâneo, que reuniram hoje mais de 500 milhões de fiéis no mundo. É o efeito da ação divina na vida do crente que valida, nesses círculos, a pertença a Jesus Cristo. Como sintetiza Yannick Fer, “o pentecostalismo desenvolveu uma experiência religiosa distinta, que envolve ‘a ação do Espírito Santo’ como mola mestra de uma relação com Deus vivida no registro pessoal”, aliada a “uma valorização do sujeito crente como ator de sua própria vida” (Fer, 2022, p. 53). O papel transformador do Espírito Santo é o vetor privilegiado dessa experiência pentecostal. Ele é apresentado como um processo de cura às vezes literal, às vezes metafórico. Aqui encontramos um fermento doutrinário e cultural a priori favorável às teologias da prosperidade. É o efeito concreto na vida dos fiéis que valida o discurso. Boa saúde e sucesso aparecem prontamente como efeitos da obra do Espírito Santo na vida dos fiéis. Não é por acaso que a grande maioria dos líderes do Evangelho da prosperidade no século XXI veio da matriz pentecostal! É o que acontece no Brasil, por exemplo, mas também em todo o espaço da francofonia africana pós-colonial, com destaque para os pastores Mohammed Sanogo, da Costa do Marfim, e Mamadou Karambiri, do Burkina Faso, ambos ligados originalmente às Assembleias de Deus.

Mas vale ressaltar um ponto: nem o pentecostalismo nem o carismatismo reivindicam, em seu *mainstream*, as teologias da prosperidade.

As Assembleias de Deus, principal denominação pentecostal, de forma alguma construíram sua teologia sobre tais bases. Valorizar o milagre e insistir na ação do Espírito Santo não equivale, por exemplo, a pleitear um vínculo orgânico entre fé e bem-estar. Insistir na cura não significa que se pregará todos os domingos na direção de uma tríplice bênção física, social e material. Quando uma ministração do pentecostalismo se aproxima demais dos repertórios da prosperidade, não é incomum que as instituições pentecostais se deparem com uma difícil escolha: ou permanecer na denominação pentecostal, mas com a condição de corrigir/mitigar certos elementos ensinados e praticados, ou então sair das fileiras da denominação. É assim que muitos pregadores e ministérios do *Health and Wealth Gospel* têm sido levados a deixar sua denominação pentecostal originária (em especial a Assembleia de Deus, denominação majoritária) para implantar sua própria oferta sem constrangimento.

Parece, portanto, fundamental lembrar que o carisma, o pentecostalismo e as teologias da prosperidade não são intercambiáveis, mesmo que isso signifique ir contra um certo reducionismo jornalístico. Existem, é claro, diversas passagens, mas também existem partições. Ontem e hoje, às vezes é mesmo nos círculos pentecostais (e mais raramente nos círculos carismáticos) que se encontram os mais determinados opositores às doutrinas e práticas do *Health and Wealth Gospel*³. Essas lógicas de polarização e recomposição ilustram a riqueza e a complexidade dos debates teológicos e práticos que hoje abalam esse mundo protestante espírito-centrado.

O triunfo consumista americano e o “pensamento positivo”

O triunfo da sociedade de consumo nos Estados Unidos, nos anos 1950-60, constitui o terceiro grande “momento” da sociogênese das teologias da prosperidade. No final da Segunda Guerra Mundial, os “tempos modernos” já descritos por Charlie Chaplin deram origem a um novo mundo. A indústria de massa responde ao consumo de massa. O crescimento econômico forte e contínuo engrossa as fileiras da classe média, alimentada pelos filmes de George Cukor e Frank Capra. E a classe trabalhadora, por sua vez, vai conquistando aos poucos o acesso

³ Um exemplo entre muitos: o livreto de acusação de Gordon Fee (2006), *The Disease of the Health and Wealth Gospel*, que denuncia o Evangelho da prosperidade como uma falsificação. O autor, pentecostal, pertence à Assembleia de Deus.

aos bens de consumo veiculados pelo rádio e pela televisão. Na América de Norman Rockwell, os consumidores começam a sonhar em poder comprar a escova permanente de Marilyn Monroe, ou a nova geladeira, quando não a televisão colorida ou o Chevrolet cromado. Mais do que nunca, o sucesso material do *self-made man* parece ser a culminação do *sonho americano*. Longe vão os pensamentos sombrios da Grande Depressão pós-crise de 1929, e esquecidas estão as privações da Segunda Guerra Mundial. De agora em diante, lugar se dá à prosperidade para todos e ao contínuo progresso material. “The sky is the limite!”

Novas hibridizações ocorrem então entre a cura divina, a libertação, a santificação (*movimento da Santidade*) e o pensamento positivo à maneira de Napoleon Hill (1883-1970) e Norman Vincent Peale (1898-1993). Do pentecostalismo, mantém-se a ênfase na eficácia infalível do Espírito Santo na transformação da experiência individual, mas também na disciplina de crer e na capacidade de dar. Do consumismo triunfante, mantém-se a primazia dada à realização material, mas também um otimismo declarativo imaculado, em que o slogan performativo assume o lugar de mantra. Foi a partir dos anos 1950-60 que essas sínteses se cristalizaram em torno de personalidades fortes, ministérios inovadores, até novas igrejas, que agora compartilhavam um novo fundo comum. Encontramos ali, pela primeira vez, todos os marcos das teologias da prosperidade. No nível do discurso, a prosperidade é priorizada; na escala dos atores, é preciso acreditar para triunfar; ao nível das práticas, a dádiva financeira torna-se o principal ativador das bênçãos; e no nível das representações, a evangelização é promovida por meio da inveja. Os meados do século XX marcaram o nascimento dessas teologias, por vezes sintetizadas na expressão (reduzida) de “Evangelho da prosperidade”. Os televangelistas pentecostais Oral Roberts (1918-2009), T. L. Osborn (1923-2013), Kenneth Hagin (1917-2003) constituem figuras de proa dessa corrente. “Eu provei a pobreza”, declara Oral Roberts, “e eu não gostei dela” (Roberts *apud* Bowler, 2013, p. 234). Pregadores carismáticos, propagadores incansáveis de um Evangelho terapêutico, empresários de bens de salvação e homens da mídia, esses novos apóstolos ambientaram, na esfera cristã, temas e aspirações que também permeavam a esfera secular. Assim fazendo, eles encar-

nam uma dinâmica contraditória: de um lado, eles trazem o mundo secular (e sua obsessão contemporânea com a riqueza material) para o cristianismo; mas, por outro lado, eles também trazem o cristianismo para o mundo secular do sucesso material. Pois não nos enganemos a propósito disso. Roberts, Osborn, Hagin e muitos outros não subestimam o ensino bíblico nem as crenças no sobrenatural. É como cristãos zelosos, com base na piedade militante, que eles desdobram sua teologia e inculcam práticas de doação. O seu regime de intensidade de crença não nasce de uma opção de compromisso, de uma tibieza que anuncia a secularização. Ele se baseia na lógica virtuosa e no compromisso total.

Esta nova oferta, composta por um repertório de discursos e práticas, se torna um sucesso. “Milhões de americanos estão se apaixonando pelo Evangelho da prosperidade e seu novo modelo de pregador” (Bowler, 2013, p. 5). E o pregador pode ser uma mulher! Várias figuras femininas tomam a iniciativa. A mais conhecida e mais antiga é Kathryn Kuhlman (1907-1976), natural do Missouri. A princípio exclusivamente evangelista, essa pregadora de cabelos ruivos iniciou um ministério de cura e embarcou resolutamente em novos caminhos, movida pela convicção de que o Espírito Santo a chamava para transmitir cura e restauração. Seu programa de televisão *I believe in miracles* teve grande sucesso nas décadas de 1960 e 1970 (Artman, 2019). Inspiração para Benny Hinn, um ator importante no Evangelho da prosperidade na virada do século XX para o XXI, Kathryn Kuhlman fez uma contribuição decisiva para a “transformação do cristianismo carismático” americano da época, como aponta Amy Artman. Intrépida pregadora, ela encarna uma figura de *empowerment* feminino, não sem nuances e profundidade: o sucesso material, por exemplo, não é sua obsessão; o que importa é a cura, o “poder” e a “paz” garantidos pela presença sobrenatural de um Deus vitorioso. “Tu terás o poder e mais tarde a glória” (Kuhlman, 1997, p. 101). Ela também representa outra faceta dos *Golden Sixties*: a emancipação das mulheres, inclusive na igreja. A legitimidade carismática agora abre novas perspectivas para as mulheres. O sucesso não é só para eles, também passa por elas.

Com essas primeiras versões das teologias da prosperidade na década de 1960, alguns clamam por cultismo, escândalo, heresia. Para mui-

tos outros, essas teologias também significam que a fé cristã não parece mais ficar para trás ou fora de sintonia com o sonho americano do paraíso do consumo. A partir de agora, a fé cristã torna-se uma ferramenta a serviço desse sonho, até mesmo um atalho fabuloso, por meio dos superpoderes do Espírito Santo. Ela pode permitir que você experimente a tão esperada prosperidade antes dos outros. É o momento em que o “pacto de bênção” defendido por Oral Roberts se torna uma espécie de referência e modelo muitas vezes imitado. A ideia desse pacto é que, ao dar a Deus, este obrigatoriamente dará muito mais, até sete vezes mais, de forma inesperada e milagrosa, sabendo que, se isso não acontecer, Roberts disse estar pronto para reembolsar a doação... Esse “pacto de bênção” conduzirá, no final dos anos 1960, ao tema da “fé semente”, estabelecendo uma ligação mecânica entre o dinheiro dado (semente) e o fruto recebido (bênção de Deus). Muitos são os que se inspiram, a partir da década de 1980, no modelo iniciado por Oral Roberts (Root, 2023). A mídia e a cena denominacional nos Estados Unidos agora dão as boas-vindas aos pregadores da prosperidade como superestrelas, e o mercado de livros cristãos começa a ser inundado com publicações que destacam os efeitos dramáticos da fé sobre a saúde e sobre a carteira (Bowler, 2013, p. 82-86). Desde a década de 1990, o pastor Joel Osteen é um de seus representantes mais emblemáticos. À frente de uma das maiores megagregas do mundo, a Lakewood Church em Houston, que conta, no início da década de 2020, com mais de 52 mil membros, ele desenvolve uma teologia evangélica centrada na autoestima, no sorriso, na boa saúde e na prosperidade, na qual o consumo é regularmente valorizado. Peter Munday, que analisou os vínculos entre o “Evangelho da prosperidade” e o “espírito do consumismo” em Osteen (Munday, 2017), aponta para múltiplas intersecções entre o sonho americano de consumo feliz e o cristianismo. De Oral Roberts a Joel Osteen, as teologias da prosperidade conquistaram um lugar para si no solo norte-americano. Provenientes diretamente do pentecostalismo e do carisma, sem serem sobrepostas a esses dois movimentos, elas floresceram por meio da hibridização com a sociedade de consumo americana. Tais teologias não só experimentariam um desenvolvimento considerável através do Atlântico, mas também se espalhariam pelo resto do mundo, na América Latina, na África, na Oceania e na Ásia.

Reelaborações contemporâneas: multipolares e pós-coloniais

Depois da herança protestante, depois da matriz pentecostal e carismática e do impacto da sociedade de consumo americana, a última etapa que construiu o movimento do *Prosperity Gospel* como o conhecemos hoje é um processo de diversificação multipolar e pós-colonial que é cada vez mais sustentado por dinâmicas endógenas. Estas últimas são particularmente carregadas pelo “Sul” no plural. Sudeste Asiático, África, América Central e do Sul foram influenciados pelos Estados Unidos e seus pregadores da prosperidade. Mas essas áreas geopolíticas não são mais, no século XXI, o playground de pregadores brancos dos Estados Unidos ou da Europa. Chegou a hora da descolonização. Desde as décadas de 1940, 1950, 1960, o cristianismo nas ex-colônias foi emancipado, recomposto e implantado com base em igrejas autônomas e independentes. Após a queda do Muro de Berlim em 1989, que selou o fim da Guerra Fria, a constante geopolítica mais saliente é a afirmação crescente dos antigos colonizados, que não ambicionam necessariamente permanecer na esfera de influência europeia ou norte-americana. Observa-se isso particularmente com grande acuidade na África francófona. Este é o momento em que “o Sul está reinventando o mundo” (Badie, 2018). Como todos os outros repertórios cristãos, as teologias da prosperidade são impactadas por esse novo contexto pós-colonial.

Hoje, o Evangelho da prosperidade que se desenrola na África, no Brasil ou em Cingapura não pode ser reduzido à influência norte-americana. Esta última foi especialmente decisiva entre as décadas de 1960 e 1990, participando da aceleração das reconstruções pós-coloniais. A referência americana tinha então uma vantagem decisiva em face do cristianismo missionário europeu: não estava ligada, pelo menos aparentemente, ao projeto colonial. Os Estados Unidos, de fato, ao longo dos séculos XIX e XX jogaram a carta da descolonização para se opor às velhas potências europeias consideradas opressoras e imperialistas. Nessa guerra de imagens, a teologia da prosperidade ao estilo americano tinha uma enorme vantagem comparativa: ela defendia o enriquecimento, aqui e agora, na liberdade do espírito e sem fundo colonial, em contraste com as teologias pietistas europeias das grandes organizações missionárias (reformados, luteranos, até batistas), mais marcados pela as-

cese e pela sobriedade, à sombra da tutela colonial. Mas, desde os anos 2000, o poderoso cristianismo do Sul foi reduzido menos do que nunca a um receptor de influências, sejam elas americanas ou não. É hora de sair de um olhar paternalista, eurocêntrico e neocolonial. A realidade social do campo nos traz hoje de volta a uma riqueza extraordinária de reelaborações cristãs baseadas em releituras teológicas originais, rituais e liturgias redesenhados e práticas pós-coloniais. O vastíssimo cristianismo evangélico se assenta, no início do século XXI, em dezenas de milhões de fiéis na África, na Ásia e na América Latina. Nele, as teologias da prosperidade encontraram novos caminhos de acordo com reelaborações pós-coloniais construídas aos poucos desde os anos 1970. Elas expressam uma modalidade maior da globalização contemporânea do cristianismo carismático (Coleman, 2000). Vamos dar quatro exemplos:

- Na Coreia do Sul, as teologias da prosperidade foram ambientadas a partir da década de 1970, tendo como pano de fundo o pensamento xamânico, que se baseia em um sistema de dom e contradom com realidades espirituais, ao mesmo tempo que revisita, de forma cristã, a exigência de educação e a excelência de fundo confuciano (Lee, 2011).
- Na África, particularmente na Nigéria, elas se baseiam em uma valorização muito forte das práticas oraculares e da interpretação dos sonhos, mas também em releituras contextuais de textos do Antigo Testamento que vinculam a prosperidade e a fidelidade às leis divinas. Integram também as aspirações de uma geração descolonizada confrontada com os desafios de uma economia africana cada vez mais marcada pela globalização (Gifford, 2004).
- Nas igrejas multiculturais de migrantes, tanto na Europa (Fancello; Mary, 2010) como nos Estados Unidos, alimenta-se uma expectativa social centrada na necessidade de um novo começo, num contexto que opõe violentamente a precariedade (do migrante) à prosperidade (da nova sociedade anfitriã).
- Dentro do vasto movimento de igrejas domésticas na China continental, elas se reelaboram em articulação com a profecia, mas também com a cultura empreendedora chinesa, particularmen-

te em Wenzhou – uma região especialmente impactada pelo evangelismo –, onde uma proliferação de modelos de “chefes cristãos” (*boss Christians*) combina forte ascetismo, disciplina e cultura de investimento e lucro (cf. Starr, 2016).

A passagem das teologias da prosperidade de inspiração americana para as teologias da prosperidade multipolares e pós-coloniais não ocorreu no mesmo ritmo de país para país. Mas, em geral, foi durante a década de 1990 que podemos situar o ponto de inflexão no que diz respeito à África francófona. Entre os numerosos ministérios internacionais do Evangelho da prosperidade, dois desempenharam particularmente o papel de “elo perdido” entre a origem americana e o cristianismo pós-colonial. São eles T. L. Osborn (1923-2013) e Reinhard Bonnke (1940-2019), ambos protagonistas da globalização de uma fé carismática e terapêutica (Brown, 2011). Natural de Oklahoma, Osborn iniciou com sua esposa Daisy, a partir da década de 1940, um longo ministério como pregador pentecostal centrado em milagres e libertação, após um encontro decisivo com William Branham (1909-1965), apóstolo da cura pela fé (Weaver, 2000). Ele multiplicou, por mais de meio século, campanhas de evangelização em massa, visitando cerca de oitenta países. Seu foco principal não é a prosperidade material. Por outro lado, apresenta um Deus sobrenatural que tudo pode resolver, tudo curar, aqui e agora, pela fé e pela imposição das mãos; esse Deus é também aquele que traz “a boa vida” em abundância (Osborn, 2011). Ao fazer isso, Osborn é um dos atores que contribuíram, por exemplo, para a expansão do Evangelho da prosperidade na África Ocidental (Hackett, 1995). O evangelista alemão Reinhard Bonnke é a segunda figura de proa do período de transição, entre as décadas de 1970 e 1990, entre um Evangelho da prosperidade à americana e repertórios pós-coloniais. Ainda mais do que Osborn, Bonnke cruzou a África por mais de quarenta anos por meio de campanhas evangelísticas em massa que atraem extrema atenção. O pregador costuma afirmar: “o Evangelho é um Evangelho de poder, ou não é nada”. É o “fogo do Espírito Santo” que tem precedência (Bonnke, 2009). Nascido na Prússia, formou-se em Swansea, no País de Gales, e partiu rapidamente para a África, onde fundou um ministério de evangelistas da prosperidade que teria alcan-

çado cerca de 150 milhões de pessoas (quantidade superada apenas por Billy Graham). Influência alemã? Britânica? Africana? Seu ministério – Cristo para Todas as Nações – certamente se estabeleceu nos Estados Unidos após o início na África do Sul. Mas seu singular “destino protestante africano” (Fath, 2021) ilustra um dos caminhos da hibridação entre a contribuição teológica oriunda do pentecostalismo europeu e americano e, especificamente, das reelaborações pós-coloniais africanas. Muitos profetas e evangelistas africanos da década de 2020 conheceram Bonnke e prestaram homenagem a ele após sua morte (2019). A geração Osborn-Bonnke marcou a ligação entre um cristianismo colonial africano missionário, em grande parte comandado da Europa, e o novo cristianismo pós-colonial da África contemporânea, mais centrado espiritualmente, levado a cabo *por e para* africanos.

No século XXI, as teologias da prosperidade foram redistribuídas seguindo lógicas multipolares e endógenas conduzidas por novos líderes do cristianismo do Sul. Vemos isso, por exemplo, por meio do papel, na Nigéria, do arcebispo Benson Idahosa (1938-1998), fundador da Church of God Mission. Esse pastor africano desenvolve no seu país, a Nigéria, as orientações próprias das teologias da prosperidade, contando com relações estreitas com várias figuras do movimento nos Estados Unidos, como Kenneth Hagin, Benny Hinn, T. L. Osborn, mas também Reinhard Bonnke. A legitimação americana aparece como um recurso que possibilita, localmente, ancorar de forma mais efetiva o novo modelo de piedade (Kalu, 2008), baseado em slogans como “eu sou proativo e capaz”, “Deus não é um Deus pobre”, “Se a sua fé diz sim, Deus não pode dizer não”. Após o apogeu de Osborn, Hinn ou Bonnke, foram pastores e profetas como Benson Idahosa que gradualmente assumiram o controle da África. Tornando-se bispo em 1981 no seio de seu círculo pentecostal, ele desenvolve uma teologia da fé e da iniciativa centrada no papel do Espírito Santo na vida dos fiéis, marcada pela eficiência e pelo desempenho. O enriquecimento, a ação social e o empreendedorismo são valorizados como expressões de uma fé em ação, liberta das amarras do demônio, da pobreza e da resignação. Juntamente com suas atividades na igreja, ele funda inúmeras instituições de caridade, incluindo a Universidade Benson Idahosa em Benin City,

Nigéria, onde, após sua morte em 1998, o corpus doutrinário que ele ajudou a promover na África Ocidental continua vivo.

Na área francófona, o pastor Mamadou Karambiri (nascido em 1947), baseado em Burkina Faso, desempenhou um papel semelhante ao de Idahosa para os anglófonos. À frente do Centro Internacional de Evangelização (CIE), *megachurch* que fundou em Ouagadougou em 1987, ele desenvolveu um ministério original, de tipo pentecostal, centrado na emancipação espiritual, social e econômica. Dotado de um carisma amplamente reconhecido e de uma força de trabalho extraordinária, implantou, a partir da década de 1980, um ambicioso ministério de evangelização em Burkina Faso – antigo Alto Volta⁴ – e em toda a África Oriental. Oriundo das Assembleias de Deus da qual se separou, publicou inúmeros livros sobre temas relacionados à prosperidade, entre eles *Réussir et régner dans le Royaume des cieux* [A Prosperidade no Reino dos Céus] (2016). A geração de Idahosa, dos anos 1970, e Karambiri, dos anos 1980, garantiu na África a aculturação, a adaptação e a recomposição dos repertórios carismáticos da prosperidade, pregados até então principalmente nos Estados Unidos. O mesmo fenômeno de tradução de uma matriz americana para teologias mais endógenas também é observado na América Latina ou na Índia. No subcontinente indiano, um ministério como o de Duraisamy Geoffery Samuel Dhinakaran (1935-2008), por exemplo, ilustra a ancoragem de um pentecostalismo indiano centrado na libertação, no ascetismo espiritual e na prosperidade (Sahoo, 2018).

Na década de 2020, o Sul emancipou-se amplamente de modelos e referências americanas ou europeias. No limiar dos anos 2000, Kenneth Hagin martelou: “A prosperidade não é um ‘Evangelho americano’. Ela funcionará na África, na Índia, na China e em qualquer lugar onde o povo de Deus pratique a verdade de sua Palavra. Se isso não for verdade no lugar mais pobre do mundo, então não é verdade” (HAGIN, 2000, p. 166). Essa demanda por validação pragmática, via cura e bênção material, já se espalhou e se reelaborou por meio de dezenas de milhares de professores e pregadores no “Sul Global”. Por ocasião da morte de seu filho, o pastor pentecostal nigeriano Enoch Adeboye, chefe da po-

4 O Alto Volta assumiu o nome de Burkina Faso em 1984, quando Thomas Sankara era o presidente (1983-1987).

derosa Redeemed Christian Church of God, foi assunto de um artigo no *Christian Post*. Encontramos aí relatadas, em particular, palavras de 2015 do pastor Adeboye que refletem bem esse movimento de reequilíbrio Sul-Norte. O pastor Adeboye deixa claro que seus colegas pregadores americanos manteriam uma visão condescendente e ligeiramente paternalista de seus colegas africanos. Adeboye tem convicção do que diz, seguro de sua independência e das especificidades do poderosíssimo revivalismo evangélico e pentecostal na Nigéria.

Eu cheguei aos Estados Unidos em 1979, já faz quase 40 anos. Quando você vai lá e todos esses grandes homens falam com você, eles sempre perguntam: “Como posso ajudá-lo?” É uma maneira polida de dizer: “Eu sei que vocês vieram pedir alguma coisa” [...]

E eu sempre dizia: “Não, não, não. A única ajuda que eu preciso de vocês é que vocês venham para a Nigéria para que possam ver o que Deus está fazendo. Isso é tudo” (Adeboye apud Blair, 2015).

II. Tipologia do movimento: sete repertórios de prosperidade

Depois de mais de meio século de crescimento e diversificação, particularmente em direção à África francófona, sete grandes repertórios alimentam hoje o movimento compósito que percorre as teologias da prosperidade. Esses sete tipos são construções intelectuais, modeladas no *Idealtyp* de Max Weber. Na realidade, raramente encontramos um tipo “puro”. Se os isolarmos aqui para fins de análise, como óleos essenciais, eles aparecem misturados na realidade social, segundo dosagens tão diversas quanto a própria vida.

1. Uma variante transacional: dom/contradom

O primeiro tipo é a variante transacional. Esse tipo transacional circunscreve uma retórica e um ambiente social que se organizam em torno do dom e do contradom. Domingo após domingo, é o “dar e Deus dará”, mesmo o “dar e receber”, que constituem a viga principal

do edifício. “Dê, e será dado a você” (Bíblia, Lucas 6, 38)⁵. A *seed theology* (teologia da semente) apresenta a doação financeira como uma semente investida no céu, prometendo um retorno do investimento aqui embaixo. Inicia-se assim uma nova dinâmica da retribuição, de acordo com a trilogia teorizada por Marcel Mauss: dar, receber, retribuir (cf. Mauss, 2013 [1925]). A variante transacional da(s) teologia(s) da prosperidade é particularmente representativa dessa tendência.

O trabalho de construção da vida do regenerado inscreve-se inteiramente numa dinâmica dom/contradom. Essa dinâmica desenvolve-se entre um fiel chamado a investir incansavelmente suas “sementes” materiais e um Deus que sempre distribui suas bênçãos de acordo com as manifestações concretas da fé dos fiéis. Num regime de economia da dádiva, “a dádiva ritual assume a forma de uma mistura inextricável de interesse e desinteresse” (Caillé, 2020). A teologia transacional da prosperidade faz parte dessa filiação de muitas religiões baseada no sacrifício: é preciso dar à divindade para que ela retribua. Um repositório mais específico é o do Antigo Testamento, que inclui numerosos textos do tipo transacional. “Honra ao Senhor com os teus bens, e com as primícias de toda a tua renda. Então os teus celeiros se encherão fartamente, e os teus lagares transbordarão de vinho” (Bíblia, Livro dos Provérbios 3, 9-10). Mas também Malaquias 3, 10, citado com muita frequência: “Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento em minha casa; ponham-me à prova, diz o Senhor dos Exércitos. E vocês verão se eu não abrir para vocês as comportas do céu, se eu não os cobrir de bênçãos em abundância”.

Essa variante dom/contradom, inclusive em suas consequências mercantis e potencialmente sectárias, como a praticada às vezes por pregadores como Creflo Dollar ou Benny Hinn nos Estados Unidos, é bastante comum. É particularmente encontrada na África subsaariana. Mas raramente existe em estado puro. Empiricamente, é frequentemente combinada, em proporções variadas, com outras abordagens da prosperidade. Muitas vezes é apresentada como a “boa vontade” da “teologia da prosperidade”. É verdade que ela é frequentemente representada nos dispositivos do *Health and Wealth Gospel*. Mas está longe de

5 N.E.: Todas as citações bíblicas deste capítulo foram traduzidas para o português com base nos originais referidos em francês pelo autor.

ser hegemônica. Ela aparece cada vez mais reequilibrada, hoje, por uma segunda variante, de tipo contratual.

2. Uma variante contratual: as “leis do Reino”, chaves para o sucesso

Na variante contratual, o “jogo” entre a criatura e o criador não passa mais por um “dar e receber” baseado na doação financeira do fiel, mas por uma relação muito mais elaborada apoiada em um contrato, ecoando os temas contratuais e as alianças desenvolvidas no Antigo Testamento. “Portanto, observareis as palavras desta aliança e as poreis em prática, para que sejais bem-sucedidos em tudo o que fizerdes” (Bíblia, Deuteronômio 29, 9) é um versículo frequentemente citado. O primeiro elemento decisivo é naturalmente a prioridade dada a Deus na construção biográfica e na relação contratual. Em outras palavras, ao contrário do clichê comum, a pregada prosperidade não se desenvolve simplesmente por uma perspectiva antropocêntrica, que faria da divindade uma força suplementar a serviço dos objetivos individuais. Deus deve ter prioridade, como nos lembra a pregadora americana Joyce Meyer, por exemplo.

Acredito que Deus estava testando Abraão quando lhe pediu para desistir de Isaque, porque Isaque havia se tornado mais importante para Abraão do que deveria (ver Gênesis 22). Deus quer abençoá-lo tremendamente, mas Ele não o faz se qualquer outra coisa tenha prioridade sobre Ele – seja dinheiro, posição, pessoas ou qualquer outra coisa.

Deus é tão maravilhoso! E quer percebamos ou não, todos nós precisamos desesperadamente d’Ele a cada minuto de cada dia. Ele é a fonte de tudo que é bom e de tudo que precisamos para ter uma vida abundante! É por isso que é tão importante para nós mantê-Lo em primeiro lugar (Meyer, 2015, p. 23).

Mas para além da priorização genérica defendida por Joyce Meyer, a variante contratual das teologias da prosperidade insiste em uma disciplina de vida frutífera, baseada na ortodoxia, na ortopraxia, no ascetismo intramundano bíblicamente padronizado, segundo os termos de um pacto feito com a divindade. Nessa variante contratual, a ideia central é condicionar as bênçãos divinas, com efeito social, físico e ma-

terial, não mais ao dom financeiro, ainda que este continue a ser valorizado, mas ao respeito pelas “leis do Reino”. Abordamos aqui as diversas expressões da *Kingdom theology* (teologia do Reino), que valoriza uma reconstrução biográfica do cristão considerando uma normatividade extraída do ensino do Novo Testamento, particularmente segundo as palavras atribuídas a Jesus Cristo.

Honestidade, fé preferida ao materialismo, humildade, senso de esforço, preocupação com os outros, recusa à mentira, disciplina e muitos outros referenciais éticos são aqui apresentados como “leis do Reino”. Encontramos eco, por exemplo, no Pr. Mamadou Karambiri (Burkina Faso), quando este evoca “o reino de Deus na vida empresarial e profissional” (Karambiri, 2016, p. 128). Ele conta que, no início de sua conversão, devia conduzir a primeira delegação de empresários voltaicos⁶ na feira internacional de Marseille, na França. Desejando convidar seus colegas e amigos estudantes, pagou as despesas do restaurante com suas despesas de missão... antes de ser questionado, diz ele, pela “voz de Deus” intimando-o a devolver o dinheiro, que não era para esse fim. Conclusão de Mamadou Karambiri: “Essa experiência mudou minha vida desde aquele dia. Eu tinha acabado de descobrir a realidade da presença de Deus comigo. Decidi então caminhar com honestidade em todas as áreas da minha vida” (2016, p. 131). No início do livro, ele também lembra que “todo cidadão digno desse nome deve respeitar as leis e seguir os princípios que regem sua pátria”, referindo-se à pátria celestial, o Reino (Karambiri, 2016, p. 27). Em virtude do contrato entre o Deus salvador e sua criatura, se as “leis do Reino” forem respeitadas pelos fiéis, por meio de uma vida trabalhadora, ordeira e honesta, então Deus só pode abençoar, porque Deus é Deus, e não pode negar o que constitui o coração da Revelação, ou seja, a proclamação do Reino.

Essa variante agora é difundida, inclusive na Ásia, na África e na França. Um livro como o da pastora Jocelyne Goma, intitulado *A transferência de riquezas*, atesta isso em parte. Vemos coexistir o primeiro tipo (a abordagem transacional do dom e do contradom) com o tipo contratual, mas é este último que parece prevalecer na economia glo-

⁶ Oriundos do então Alto Volta.

bal do livro escrito pelo pároco do Centre du Réveil Chrétien (CRC)⁷. Lemos ali tanto um fortíssimo convite a buscar as bênçãos de Deus, correlacionado com um chamado a doar, mas também uma economia simbólica que defende a soberania do Todo-Poderoso e a primazia do espiritual: “Pois a riqueza divina não é material, não se deixe enganar pelas aparências, você não pode ter nada em sua conta bancária, mas seja rico para Deus” (Goma, 2011, p. 96). Mais adiante, ela especifica, depois de recordar vários elementos do ensinamento de Jesus nas parábolas do Reino: “Toda vez que você fecha o coração para uma boa ação, toda vez que você não ouve o grito do fraco, ou mesmo o eco desse grito do Espírito Santo, você retarda a resposta divina, você retarda a ação do Reino de Deus” (Goma, 2011, p. 113). Estando no perímetro “da” teologia da prosperidade, estamos longe, aqui, das caricaturas que a resumem num “enriquecer-se” pelo dom e pelo contradom. A ênfase recai, de forma muito mais global, numa relação contratual com Deus baseada na obediência às “leis divinas” e numa fé ativa e generosa.

3. Uma variante mágico-religiosa: a unção como mercadoria

Uma terceira variante observável pode ser definida como mágico-religiosa. É o oposto da abordagem contratual. Aproxima-se, por outro lado, do tipo transacional, mas por um material que aqui ocupa um lugar central, a saber, a unção como mercadoria. Realidade ritual nas sociedades do Antigo Testamento, mas também, de forma menos habitual, na cultura do Novo Testamento, a unção foi-se encontrando pouco a pouco metaforizada ao longo da história cristã, perdendo cada vez mais a sua visibilidade ritual para transformar-se em uma referência abstrata, supostamente para expressar a dispensação, pelo Todo-Poderoso, de uma bênção ou um ministério transmitido pelo Espírito Santo. A nebulosa de uma certa teologia da prosperidade contribuiu muito para dar à unção uma realidade física, material e ritual visível aos fiéis. Sem instrumentalizá-la para fins comerciais. Reinhard Bonnke, por exemplo, toma cuidado para não transformar a unção em mercadoria. Numa de suas obras, ele recorda que “os discípulos e os apóstolos nunca

⁷ Esta igreja evangélica foi fundada como uma associação religiosa em 2001. Com sede em Seine-Saint-Denis, é dirigida pelo casal pastoral David e Jocelyne Goma.

foram ungidos com óleo. No Novo Testamento, os cristãos receberam o Espírito para o seu serviço. [...] A nossa unção procede da de Jesus Cristo e é somente dele que a recebemos” (Bonnke, 2008, p. 54). Teremos, portanto, o cuidado de não cometer o erro de propor uma equivalência entre a valorização da unção e a opção mágico-religiosa. O que identificamos como uma teologia mágico-religiosa da prosperidade vai além do uso da unção, ou de sua valorização. Por estar focada no êxito, o sucesso, no efeito prático da relação com o sobrenatural, não apenas destacará a unção, mas oferecerá acesso comercial a ela.

Aqui fazemos parte de uma lógica do tipo mágica, de efeito rápido. Lembremo-nos de que a magia repousa sobre a eficácia do rito, que é principalmente utilitário, prático, concreto (cf. o clássico Mauss; Hubert, 1902-1903). O ator do rito mágico é o vetor que transforma um objeto ordinário, ou um gesto inocente, em portador de força sobrenatural. Geralmente baseada numa lógica de dar/dar, mas também baseada em objetos materiais (óleo, água, manto etc.), a magia coloca a crença ao serviço de uma transação destinada a produzir efeitos empíricos muito concretos. Em particular, a proteção supostamente destaca a eficácia da unção como um marcador de proteção, com base neste versículo frequentemente citado: “Não toque no meu ungido” (Bíblia, Salmo 105, 15; Bíblia, 1 Crônicas 16, 22). Observando certos programas do televangelismo da prosperidade, nos quais se propõe ora um xale de oração benzido pelo pregador, ora a experiência de tocar a tela para receber a unção de cura, ou a unção levando água, fica claro que, de fato, isso faz parte dessa perspectiva mágico-religiosa com vocação utilitária⁸. Entre as 17 mil igrejas do avivamento que hoje constam na megalópole congolosa de Kinshasa (17 milhões de habitantes), diante de um rápido movimento de pentecostalização (Kalombo, 2015, 2018), muitas assembleias recorrem a esse repertório mágico-religioso, apresentado como uma chave para a prosperidade e a cura⁹.

8 Um exemplo entre muitos: o site Prophet Climate oferece “itens ungidos”, incluindo óleo de bênção de dinheiro milagroso. Disponível em: <https://prophetclimate.co.uk/>. Acesso em: 21 mar. 2021.

9 Avaliação feita pelo bispo geral Sony Kafuta, representante legal das igrejas de avivamento na República Democrática do Congo, citado em Tchamulubanda (2023, p. 333).

4. Uma variante performativa: o poder das “palavras ditas”

Um quarto repertório de teologias da prosperidade desvia nossa atenção para a função performativa da linguagem. A corrente Palavra de Fé (*Word of Faith*) é seu motor. A função performativa da linguagem enfatiza a força mobilizadora de um enunciado. “Fale e Declare!”¹⁰ Dizer já é partir para fazer, porque as palavras ditas produzem um efeito de realidade e agem sobre o pensamento para realizar o enunciado. Essa função performativa nada tem, em si, de religião. É encontrado em certos protocolos terapêuticos, inclusive na psicanálise (Cardinal, 1975). Mas todas as religiões a usam, em graus variados, seja por meio de orações ou leituras de textos. A confissão positiva está no centro das práticas, bem como a promoção de um “estilo de vida profético” (Ashimolowo, 2022). O protestantismo evangélico não é o menor dos universos religiosos, hoje, a recorrer a esses recursos performativos. Dentro da tendência pentecostal-carismática, um movimento foi mais longe do que outros na exploração do potencial performativo: esta é a corrente da Palavra de Fé. Nascido em um ambiente pentecostal e carismático, esse movimento, agora firmemente enraizado no cenário evangélico, inclusive na França, coloca a afirmação performativa no centro de seus dispositivos de piedade. Ele se vale, para isso, de uma elaboração teológica menos simplista do que denunciam seus detratores. A ideia-chave dos adeptos da corrente Palavra de Fé, que também pode ser encontrada nos Estados Unidos (Harrison, 2005) e na América Latina, é a seguinte: a palavra, originalmente, era ação. Quando Deus diz, acontece. Após a rebelião de Adão e Eva, que os cristãos chamam de “a Queda”, o pecado quebrou a eficácia dessa palavra nos seres humanos. Estes se reduzem então a contemplar a lacuna permanente entre suas boas intenções, suas declarações preempatórias e a pobreza de suas realizações reais.

Os cristãos que se encontram no movimento *Word of Faith* acreditam que a obra de redenção realizada por Jesus Cristo é um ponto de virada espiritual e linguístico. O Filho de Deus, vindo para morrer pelos pecados da humanidade e ressuscitar para a sua salvação, é o “Novo Adão”, liberto da maldição do pecado que quebrou o poder original da palavra. A partir de então, os discípulos de Jesus Cristo, tornando-se espiritualmente participantes da natureza de Cristo, podem recuperar o

10 Título de um livro de Dorothée Rajiah (2021), pastora da *megachurch* Paris Centre Chrétien na região parisiense.

poder performativo inicial da palavra. A “palavra de fé” torna-se, portanto, um poderoso instrumento de transformação pessoal e coletiva; convida-se aos sermões, aos testemunhos, às declarações proféticas, às palavras de conhecimento, mas também aos cantos e às conversas dos fiéis. O paraíso perdido dos recursos infinitos da bondade divina é restaurado, e a chave dessa restituição é a palavra de fé. Na maioria das igrejas estreita ou remotamente ligadas a esse movimento, a eficiência declarativa está correlacionada com a ortopraxia e a ortodoxia. O pastor Yvan Castanou, da *megachurch* francófona Impact Centre Chrétien, diz: “Você não pode ter fé em Deus se não confiar no que Deus já disse. Se você está convencido de que vai funcionar, que você verá a manifestação sem se referir a uma palavra que Deus te deu na Bíblia, não é fé em Deus que você tem, é pensamento positivo” (Castanou, 2018, p. 83). No entanto, não estamos muito longe do “pensamento positivo” nestas recomendações feitas pelo pastor Nuno Pedro (de origem portuguesa), da *megachurch* francófona Charisma, na região de Paris: “Faça uma lista de confissões e leia-as em voz alta. A Bíblia ensina que ‘enquanto estive calado, meus ossos se consumiram, gemi o dia todo’ (Salmo 32, 3). Portanto, ele não se cala, mas diz: ‘A cura é minha, ela é minha. Meu corpo é forte e tenho boa saúde’” (Pedro, 2002, p. 15-16).

5. Uma variante clientelista: “Abençoarei os que te abençoarem”

A quinta variante rejeita um modelo que se refere a formas de fidelidade religiosa testadas desde a Antiguidade. Eles foram estudados em particular por Paul Veyne, especialista em Antiguidade: nessa configuração, que chamamos de clientelista, a prosperidade é socialmente construída como resultado da lealdade a um líder religioso (na maioria das vezes profeta ou pastor). Vários versos são mobilizados a serviço desses dispositivos clientelísticos. O mais frequente é o de Mateus 10, 41: “Quem recebe um profeta na qualidade de profeta, receberá a recompensa de profeta”. Esse texto é retraduzido da seguinte forma dentro da variante clientelista: se alguém honra o profeta, se alguém é generoso e respeitoso com ele, as bênçãos que caem sobre ele cairão também sobre os fiéis. E inversamente: negligenciar o profeta é negligenciar a si mesmo e comprometer o ciclo virtuoso de prosperidade e obediência.

Do Gênesis 12, 3, é conjugada uma variante que faz Deus dizer, dirigindo-se a Abraão: “Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra”. Tradução na perspectiva da prosperidade clientelista: abençoar e servir o líder e sua família (figura atualizada de Abraão) é ser abençoado em troca, prosperar, dar frutos, multiplicar-se.

Assim como nas sociedades romanas estudadas por Paul Veyne (1995), mas também em certas sociedades pós-coloniais, particularmente na América Latina (Hilgers, 2012), o foco está na relação de fidelidade entre os fiéis e uma figura de autoridade. Essa autoridade materializa-se em um próspero “líder” envolvido nos negócios da cidade, reputado generoso, que exerce influência em seu ambiente social, econômico e político por meio de prodigalidade demonstrativa: o que Paul Veyne chama de *evergetismo* (“quem zela pelo bem”), ou seja, uma forma de *mecenato* personalizado que atesta a liberalidade do *leader*, do “chefe”. Essas formas de fidelidade estão em particular consonância com as sociedades onde os regulamentos estatais são contestados, julgados como inexistentes. Num contexto de corrupção administrativa, o recurso a um líder religioso providencial permite encurtar medidas de ajuda e socorro consideradas injustas, parciais e ineficazes, em prol de uma relação mais direta, pessoa a pessoa, baseada na confiança e na fé. Essa relação não é cega. Os fiéis “pegam uns e deixam outros”, e a pluralização societária e democrática lhes permite, em caso de falha do modelo, escolher outro “chefe”, como bem aponta Tina Hilgers (2012, p. 4). O líder cristão (pastor, profeta ou outro) vê-se investido da responsabilidade de encarnar não só a autoridade, a prosperidade, mas também a retribuição: quem o segue, quem o serve, quem o apoia encontrará em troca material para sua apropriação das bênçãos de Deuteronômio 28: ser a “cabeça” e não a “cauda”, o “topo” e não o “fundo” (Bíblia, Deuteronômio 28, 13). A fé cristã, nessa perspectiva, insere-se numa gramática clientelista em que a obediência ao *líder religioso* condiciona o acesso à prosperidade. Várias redes africanas e afro-europeias são marcadas por esses processos de clientela, como a relação filial extremamente forte entre o profeta Uebert Angel e seu “pai” espiritual, o pastor Chris Oyakhilome. Redes apostólicas e proféticas marcadas por

uma verticalidade de poder, como a Igreja Universal do Reino de Deus (Corten; Dozon; Oro, 2013), utilizam prontamente esse repertório.

6. Uma variante psicopositiva: foco no desenvolvimento pessoal

A sexta variante, relativamente difundida na América do Norte e na Europa, concentra-se no desenvolvimento pessoal, não sem empréstimos da Programação Neurolinguística (PNL) e das espiritualidades e sabedorias do tipo New Age, mas em uma perspectiva cristã. “Tornar-se uma versão melhor de si mesmo”, pela fé, abre caminho para a “vida em abundância” evocada no Evangelho de João (10, 10). A fé cristã é percebida como essencialmente terapêutica, trazendo realização, equilíbrio, saúde e prosperidade. O pastor aproxima-se da figura do *life coach*. “Na terapia nós confiamos” (Moskovitz, 2001)... Essa variante encontra-se em consonância particular com os valores veiculados pelas sociedades democráticas, pluralistas e consumistas, ordinariamente voltadas para a autorrealização: religião e espiritualidade na era do ego (Stolz *et al.*, 2015). O meio evangélico da América Latina oferece muitos campos de observação para o estudo desse repertório (Aguilar, 2023). Os espaços francófonos pós-coloniais entre a Europa e a África oferecem novas oportunidades para estudar esse repertório, pois o crescimento das classes médias na África Ocidental gera novas demandas religiosas. Igrejas migrantes, diante da precariedade e da inferiorização social, também são sensíveis a essa variante psicopositiva: “A revitalização da filiação religiosa ou integração comunitária oferecida pela conversão (e sua metáfora do renascimento como *born again*) vem preencher um sentimento de desvalorização social e psicológica” (Fancello, 2014, p. 311), e é retransmitida por um foco pastoral na formação, na potencialização, na construção de uma trajetória positiva que combina prosperidade e autoconhecimento.

As maiores igrejas evangélicas de língua francesa na França metropolitana (Porte Ouverte Chrétienne de Mulhouse, Charisma, Paris Centre Chrétien em Seine-Saint-Denis, Eglise MLK em Val-de-Marne, Impact Centre Chrétien em Seine-et-Marne) apresentam certas características que se enquadram na oferta psicopositiva. Semana após semana, o conteúdo ministrado estimula a realização, o equilíbrio e a maximiza-

ção do potencial, contando para isso com o repertório de recursos oferecidos pela Bíblia. Como diz o pastor francês Éric Célérier, fundador do Top Chrétien francófono, importante portal de evangelização: “Deus está ao seu lado como um bom treinador celestial. Ele te diz... ‘Meu filho, você vai chegar lá. Estou aqui para te ajudar’” (Célérier, 2017).

7. Uma variante pós-colonial: a transferência de riqueza

A sétima variante, não menos importante, que hoje estrutura o campo retórico das teologias da prosperidade, deve ser compreendida no contexto da descolonização. Vamos chamá-la de variante pós-colonial. Nascida na década de 1960, a teologia da prosperidade pós-colonial explodiu na década de 1990. Ela domina hoje o campo do *Health and Wealth Gospel*. Liderada pelo “Sul”, inscreve a experiência antropológica da colonização, da libertação e do acesso à prosperidade no centro de seus dispositivos retóricos e práticos. Em poucas palavras, eis o objeto dessa teologia: as riquezas injustas dos egípcios (Bíblia, Êxodo 3, 22), opressores dos hebreus, são também as dos antigos escravistas ou colonizadores. É hora de os ex-colonizados cristãos terem acesso à Terra Prometida e recuperarem os recursos que foram saqueados.

O primeiro presidente do Quênia independente, Jomo Kenyatta (1938-1978), resumiu o compromisso colonial de forma contundente: “Quando os brancos vieram para a África, nós tínhamos as terras e eles tinham a Bíblia. Eles nos ensinaram a orar com os olhos fechados: quando nós os abrimos, os brancos tinham as terras e nós a Bíblia”¹¹.

É em resposta a esta constatação partilhada em muitos países colonizados que, desde as décadas de 1960 e 1970, surgiram igrejas pós-coloniais autóctones, que realizaram uma releitura aprofundada das teologias inculcadas pelas igrejas europeias da época colonial. A variante pós-colonial das teologias da prosperidade desenvolveu-se dentro dessa estrutura. Ela defende um cristianismo repensado fora das denominações, igrejas e confissões trazidas à época da colonização, que abra os olhos para as realidades econômicas, vinculando-as intimamente às orientações teológicas e espirituais pregadas. Para introduzir esses repertórios pós-coloniais no mundo francófono, que

11 N.E.: Frase popularmente atribuída a Kenyatta, por isso consta aqui sem referência a fontes primárias.

surgiram mais recentemente do que no mundo anglófono, o pastor Mohammed Sanogo é um bom guia. Nascido em 30 de abril de 1974 em Nogent-sur-Marne, oriundo de uma família muçulmana da Costa do Marfim, ele lidera a organização Message de Vie desde 1998 e a Igreja Vases d’Honneur (com sede em Abidjan) desde 2002. Ao lado de sua esposa Liliane, também investida no “ministério”, ele defende um cristianismo de tipo evangélico, carismático e transversal, que se baseia numa abordagem holística: o social, o econômico, o médico e tantos outros espaços estão, segundo ele, dentro do domínio de competência do cristianismo, que é chamado a investir-se em toda a parte e a brilhar pelos seus valores éticos. Mohammed Sanogo articula estreitamente a eficácia da evangelização e a prosperidade econômica. Evangelizar é promover o pensamento e a sabedoria de Deus e, portanto, contribuir para o crescimento econômico, condição *sine qua non* para que os “países fortes” do Norte não sejam mais necessariamente dominantes, mas para que os países francófonos como a Costa do Marfim, possam, por sua vez, irradiar em todo o mundo.

Quando a economia de um país é influenciada por homens cheios da sabedoria de Deus, ela prospera e se torna influente. Preguemos o Evangelho, oremos por todos os que são elevados em dignidade na esfera econômica para que a sabedoria de Deus os conduza. O país ficará melhor e o Evangelho terá mais impacto (Sanogo, 2017, p. 64-65).

Difundido na África Ocidental, o repertório pós-colonial da teologia da prosperidade articula um discurso que porta 1) uma verdade sobre o trauma colonial e a espoliação material sentida ou vivida, 2) uma recusa em metaforizar os textos do Evangelho relativos à riqueza prometida por Jesus, 3) uma vigilante manutenção da hierarquia de valores, com Deus prevalecendo sobre o material, 4) uma explicação espiritualizada da vingança do Sul, pelo trabalho e pela fé, como a transferência de riqueza do injusto para o justo, 5) uma ênfase no esforço intramundano, por meio do estudo, do esforço e da iniciativa, a fim de se apropriar das promessas materiais de Deus e 6) uma ênfase na partilha de riqueza e prosperidade, em oposição a uma abordagem individualista.

Conclusão

“A” ou “as” teologia(s) da prosperidade continuam a atrair um número crescente de cristãos, especialmente entre as Américas, a Europa e a África Ocidental francófona. O progresso deslumbrante, particularmente na área pós-colonial, refere-se a fraturas socioeconômicas que levam as populações pobres a buscarem soluções. Esta oferta obviamente inclui desvios. Mas não podemos resumi-los a isso. Imagem invertida das novas formas de pobreza que marcam o “planeta da miséria” (Corten, 2006), o repertório das teologias da prosperidade veio para ficar, deixando-nos com estas duas perguntas básicas:

- As teologias da prosperidade expressam uma secularização do cristianismo, ao trazer para a igreja considerações de sucesso material que são a priori “mundanas”?
- Ou, ao contrário, constituem elas um reencantamento da Providência, ao ressacralizar a necessidade secular de bem-estar físico e financeiro?

Referências bibliográficas

AGUIAR, Taylor Pedroso de. *Uma etnografia do coaching em igrejas, prisões e corporações de segurança pública no Brasil*. 2023. Tese em andamento (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

ARTMAN, Amy Collier. *The Miracle Lady: Kathryn Kuhlman and the transformation of charismatic Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019.

ASHIMOLOWO, Matthew. *Vois-Entends-Déclare: le pouvoir d’un style de vie prophétique. Bénéficiaire d’une direction divine minute par minute*. Chatham: MAM Ministries, 2022.

BADIE, Bertrand. *Quand le Sud réinvente le monde: essai sur la puissance de la faiblesse*. Paris: La Découverte, 2018.

BLAIR, Leonardo. Pastor E.A. Adeboye tells members don't give offering if they are unsure of salvation. *Christian Post*, 10 décembre 2015.

BONNKE, Reinhard. *Les charismes en action: les dons et la puissance du Saint-Esprit*. Frankfurt: ER. Productions, 2008.

BONNKE, Reinhard. *Living a life of fire: an autobiography*. Orlando: ER Productions, 2009.

BOUDON, Raymond. Protestantisme et capitalisme: bilan d'une controverse. *Commentaire*, n. 88, p. 807-818, 1999.

BOWLER, Kate. *Blessed: a history of the American prosperity gospel*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2013.

BROWN, Candy Gunther. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CAILLÉ, Alain. *Anthropologie du don*. Paris: La Découverte, 2020.

CARDINAL, Marie. *Les mots pour le dire*. Paris: Grasset, 1975.

CASTANOU, Yvan. *Maintenant ça suffit, il faut que ça change! Changer d'abord votre monde intérieur et l'extérieur changera*. Antony: Metanoia & Vie, 2009.

CASTANOU, Yvan. *La prière qui n'échoue jamais*. Paris: Metanoia & Vie, 2018.

CASTANOU, Yvan. "Nous, les évangéliques, devons être beaucoup plus humbles". (Entretien). *Regard protestants*, Un contenu proposé par Fil-info-francophonie, 28 mars 2022.

CÉLÉRIER, Éric. Mon ami(e), vous avez un coach céleste. *Top Chrétien*, Un miracle chaque jour, 2017. Disponible en: <https://unmiraclechaquejour.topchretien.com/vous-avez-un-coach-celeste/>. Accès en: 18 mai 2023.

COLEMAN, Simon. *The globalisation of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CORTEN, André. *Planète misère: chroniques de la pauvreté durable*. Paris: Autrement, 2006.

CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre; ORO, Ari Pedro (dir.). *Les nouveaux conquérants de la foi: l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Karthala, 2013.

DESCHAMPS, A. La prospérité et ses conditions. *Le Protestant Béarnais*, p. 1, 17 août 1912.

FANCELLO, Sandra. Migration africaine et pentecôtisme à Bruxelles. In: MAZZOCCHETTI, Jacinthe (dir.). *Migrations subsahariennes et condition noire en Belgique: À la croisée des regards*. Bruxelles: Ed. Academia, 2014. p. 303-337.

FANCELLO Sandra; MARY André (éd.). *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010.

FATH, Sébastien. Reinhard Bonnke: un destin protestant africain. *Regards protestants*, Un contenu proposé par Fil-info-francophonie, 12 mai 2021.

FEE, Gordon D. *The Disease of the Health and Wealth Gospel*. Vancouver: Regent College Publishing, 2006.

FER, Yannick. *Sociologie du pentecôtisme*. Paris: Karthala, 2022.

GIFFORD, Paul. *Ghana's new Christianity: Pentecostalism in a globalising African economy*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

GOMA, Jocelyne. *Le transfert des richesses*. Paris: Seed Publications, 2011.

HACKETT, Rosalind I. J. The gospel of prosperity in West Africa. In: ROBERTS, Richard H. (ed.). *Religion and the transformation of capitalism*. London: Routledge, 1995. p. 199-214.

HAGIN, Kenneth E. *The Midas touch: a balanced approach to Biblical prosperity*. Tulsa: Faith Library Publications, 2000.

HARRISON, Milmon F. *Righteous riches: the Word of Faith Movement in contemporary African American religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- HILGERS, Tina (ed.). *Clientelism in everyday Latin American politics*. New York: Springer, 2012.
- KALOMBO, Sébastien. *Pentecôtismes en République Démocratique du Congo*. Tome I. Paris: Ed. du Panthéon, 2015.
- KALOMBO, Sébastien. *Pentecôtismes en République Démocratique du Congo*. Tome II. Paris: Ed. du Panthéon, 2018.
- KALU, Ogbu. *African Pentecostalism: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- KARAMBIRI, Mamadou. *Réussir et régner dans le Royaume des cieux*. Pommeuse: Association Parakletos, 2016.
- KIMBROUGH, Grace D. The Gospel of Health and Prosperity. *The Message Magazine*, n. 3, 3d Quarter, p. 12, 1935.
- KIRSCHLEGER, Pierre-Yves. L'ascétisme intramondain du capitalisme. In: PÉREZ-JEAN, Brigitte (éd.). *Les dialectiques de l'ascèse*. Paris: Garnier, 2011. p. 67-84.
- KUHLMAN, Katryn. *The greatest power in the World*. Alachua: Ed. Bridge Logos, 1997.
- KWATENG-YEBOAH, James. The prosperity gospel: debating modernity in Africa and the African diaspora. *Journal of Africana Religion*, v. 9, n. 1, p. 42-69, 2021.
- LEE, Dr. Song-Chong. Revisiting the Confucian norms in Korean church growth. *International Journal of Humanities and Social Science*, v. 1, n. 13, p. 87-103, 2011.
- MADDOX, Marion. Prosper, consume and be saved. *Critical Research on Religion*, v. 1, n. 1, p. 108-115, 2013.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF, 2013.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année Sociologique*, v. 7, p. 1-146, 1902-1903.

- MEYER, Joyce. *Financial management God's way: Biblical principles to live in financial freedom*. Fenton: Ed. JMM, 2015.
- MOSKOWITZ, Eva S. *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.
- MUNDEY, Peter. The prosperity gospel and the spirit of consumerism according to Joel Osteen. *Pneuma*, v. 39, n. 3, p. 318-341, 2017.
- OSBORN, T. L. *The Good Life*. Tulsa: Harrison House Publishers, 2011.
- PEDRO, Nuno. *Comment garder votre guérison*. Paris: Ed. Charisma, 2002.
- PEYREFITTE, Alain. *Le mal français*. Tome I. Paris: Plon, 1976.
- PEYREFITTE, Alain. *La société de confiance*. Paris: Odile Jacob, 1995.
- RAJIAH, Dorothée. *Parle et déclare: guide pour transformer sa vie et manifester jour après jour la puissance et les promesses de la Parole de Dieu*. Paris: Ed. Parole de Foi, 2021.
- ROOT, Jonathan. *Oral Roberts and the rise of the prosperity gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2023.
- SAHOO, Sarbeswar. *Pentecostalism and politics of conversion in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- SANOOGO, Mohammed. *Douze portes d'influence pour transformer une nation*. Abidjan: Vases d'Honneur Collection, 2017.
- STARR, Chloë. *Chinese theology, text and context*. Yale: Yale University Press, 2016.
- STOLZ, Jörg; KÖNEMANN, Judith; SCHNEUWLY PURDIE, Mallory; ENGLBERGER, Thomas; KRÜGGELER, Michael (org.). *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*. Genève: Labor et Fides, 2015.
- TCHAMULUBANDA, Etienne Wongubwa. *Les Nouveaux Mouvements Religieux en RDC. Entre émergence et transnationalité: le cas du Ministère Chrétien du Combat Spirituel*. 2023. Thèse (Doctorat en Sciences de religions) – Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 2023.

VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Poche, 1995.

WEAVER, C. Douglas. *The Healer-Prophet*. William Marrion Branham: a study of the prophetic in American Pentecostalism). Macon: Mercer University Press, 2000.

WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1964.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie du protestantisme*. Paris: PUF, 2005.

AS VIAGENS DOS SANTOS SELVAGENS: HISTÓRIAS ENTRELAÇADAS DA MIGRAÇÃO VENEZUELANA

Cantaura La Cruz

Introdução

Nesta análise, exploraremos a profunda ligação entre Elena, Gerson e a figura do Dr. José Gregorio Hernández em meio a um caminho marcado por desafios. As trajetórias migratórias de Elena, uma venezuelana que cruza a fronteira para ajudar sua irmã doente no Recife, Brasil, e Gerson, outro migrante de Caracas, se entrelaçam em torno de sua devoção compartilhada a esse personagem emblemático da cultura e da história venezuelana.

Para entender a complexidade dessa relação e as dificuldades que Elena e Gerson enfrentam, utilizamos uma abordagem metodológica baseada em relatos, entrevistas e fontes documentais. Essa abordagem nos permitiu acompanhar detalhes da jornada de Elena, suas experiências e os obstáculos que ela encontrou ao longo do caminho, bem como o papel que a fé no Dr. Hernández desempenhou para ambos os protagonistas. Por meio dessa abordagem, investigamos a influência do programa social brasileiro “Bolsa Família” na vida de Gerson, bem como a importância de superar as barreiras linguísticas e burocráticas que afetam o acesso aos programas de assistência aos imigrantes venezuelanos, incluindo a falta de informações claras e a validade de documentos. Observamos como esses fatores afetam a vida e o bem-estar desses indivíduos em busca de melhores oportunidades e condições no contexto migratório.

Ao longo deste texto, veremos como a fé no Dr. José Gregorio Hernández foi fundamental para conectar Elena e Gerson, dando-lhes esperança nos momentos mais desafiadores de sua jornada. Sua devoção compartilhada aos santos venezuelanos criou uma conexão profunda. Esta análise visa lançar luz sobre a importância de compreender as histórias individuais de migração e o impacto que a religiosidade pode ter

no fortalecimento dos laços, mesmo em meio à adversidade. Convidamos o leitor a embarcar nessa jornada, junto com Elena e Gerson.

Como entender o colapso venezuelano?

Começamos por mostrar alguns dos conceitos e textos que foram mobilizados para este trabalho. Inicialmente, nos concentramos no livro *Venezuela Before Chávez* (Hausmann; Rodríguez, 2015). Os autores explicam a crise humanitária na Venezuela e o impacto que ela teve em todo o mundo. Eles também exploram os motivos por trás da migração venezuelana e os desafios que os imigrantes enfrentam.

Superficialmente, a crise humanitária na Venezuela pode ser atribuída apenas à queda dos preços do petróleo, à inflação e à escassez de alimentos, remédios e outros suprimentos básicos. Além desse contexto, essas condições provocaram uma onda de emigração da população venezuelana para outros países. E, como se não bastasse, a pandemia da covid-19 agravou ainda mais a crise humanitária no país.

Embora o preço do petróleo bruto tenha caído várias vezes ao longo da história dessa rubrica na Venezuela, a última queda, entre 2014 e 2016, foi particularmente profunda e persistiu de forma intermitente. A maneira como afeta o país deve-se em grande parte à gestão de recursos pelo governo venezuelano, que, entre 2017 e 2019, enfrentou um agravamento crítico da crise econômica e política. O ano de 2017 foi especialmente traumático, marcando um ponto culminante na crise. Posteriormente, em 2019, a situação tornou-se ainda mais grave com a crise energética e o “apagão nacional”, afetando não apenas os aspectos políticos e econômicos, mas também a esfera dos direitos humanos. O governo incentivou a corrupção, o clientelismo e a impunidade, o que contribuiu para a crise humanitária.

A história da crise humanitária na Venezuela pode ser descrita como uma história de profunda desigualdade nos últimos vinte anos e uma deterioração vertiginosa da qualidade de vida da população venezuelana. Embora a queda do preço do petróleo, principal produto de exportação da Venezuela, seja central para entender parte da crise, devemos olhar também para a inflação e a escassez de alimentos, remédios

e cortes no fornecimento de serviços básicos como eletricidade, água e transporte, entre outros, que provocaram uma onda de emigração da população venezuelana para outros países.

Do ponto de vista da macroeconomia, o livro de Hausmann e Rodríguez (2015) aborda questões como inflação, déficit fiscal, endividamento, desvalorização do bolívar, escassez de alimentos, fuga de capitais e deterioração da infraestrutura. No capítulo 7 da compilação, Samuel Freije (2015, p. 275) fala sobre a distribuição e a redistribuição na Venezuela. O texto levanta a questão de se o desempenho econômico deficiente da Venezuela está de alguma forma ligado à distribuição de renda e à redistribuição, e explora a complexa relação entre crescimento econômico e desigualdade. Também analisa o trabalho dos governos Chávez (1999-2013) e Maduro (desde 2013) para sustentar a economia.

Podemos ver o papel das instituições na crise e como as políticas do governo de Chávez, desde que chegou ao poder, afetaram o Estado de direito, a economia e a sociedade. Além disso, o papel da mídia e a influência dos grupos de poder na tomada de decisões são examinados.

Em geral, podemos observar que as diferentes crises causadas pela migração – como exemplo dessa situação, podemos ver o caso da Colômbia e outros países vizinhos – representam uma situação em que os imigrantes enfrentam dificuldades no acesso a serviços básicos como alimentação, moradia, saúde e recursos educacionais. É importante notar que esses migrantes podem ter status legais diferentes e que alguns são reconhecidos como refugiados que buscam proteção internacional devido a problemas políticos em seu país de origem (Agier, 2002)¹.

A essa crise junta-se a falta de uma resposta adequada dos governos, bem como a xenofobia, a discriminação e a exploração comunitária que certos grupos enfrentam nessa situação. Como resultado, muitas vezes enfrentam obstáculos na obtenção de cuidados e no exercício de seus direitos trabalhistas, tornando-os mais vulneráveis à violência, à exploração, ao abuso e à segregação (Agier, 2002, p. 63).

¹ Aqui é necessário esclarecer as categorias legais que definem os direitos e as responsabilidades dos indivíduos em países estrangeiros. Eles incluem refugiados, requerentes de asilo, migrantes econômicos, trabalhadores temporários, residentes permanentes e muito mais. Cada status implica diferentes benefícios e regulamentos, determinando a integração e a proteção dos migrantes em seu novo ambiente.

Portanto, é fundamental reconhecer que a migração, nesse caso da Venezuela, tem impacto não só na Venezuela, mas também em outros países latino-americanos, onde essas pessoas buscam uma vida melhor e, em alguns casos, proteção internacional como refugiadas. É importante que os governos e a sociedade como um todo adotem uma abordagem humanitária para enfrentar os desafios que os migrantes e refugiados enfrentam, garantindo seu acesso a serviços básicos e proteção adequada em suas novas comunidades. Tais compreensão e cooperação são essenciais para abordar a complexidade e as dimensões humanitárias da migração venezuelana na região.

Entendendo a migração de venezuelanos no Brasil

Do ponto de vista sociológico, a migração venezuelana para o Brasil pode ser entendida como uma resposta à crise econômica, política e social que afeta a Venezuela. Os venezuelanos recentemente migraram em massa para o Brasil em busca de trabalho, segurança e um futuro melhor. Essa migração teve um grande impacto na economia, na sociedade e na política brasileira na área de fronteira. Alguns estudos sugerem que a chegada dos venezuelanos ao Brasil gerou maior demanda por mão de obra e um aumento nos salários dos trabalhadores (Shamsuddin *et al.*, 2021). Também foram observadas mudanças no comportamento dos consumidores brasileiros, como o aumento do consumo de produtos venezuelanos na fronteira. Apesar dos desafios envolvidos, a migração venezuelana para o Brasil representa uma oportunidade para melhorar a vida dos venezuelanos e contribuir para a economia e a política brasileiras.

De acordo com pesquisas realizadas por programas do Banco Mundial em 2021, destaca-se a complexidade dos impactos econômicos e sociais da crise venezuelana na região fronteiriça, indicando que, embora não tenha havido efeitos fiscais significativos a curto prazo em Roraima, houve impactos notáveis no mercado de trabalho, com resultados distintos conforme o gênero, a qualificação e a indústria. Shamsuddin *et al.* (2021) destacam o papel que a comunidade internacional desempenha na assistência a essa população e aos refugiados venezue-

lanos, bem como a importância de um marco legal para garantir os direitos humanos. Essas pesquisas também apontam que a integração bem-sucedida desses viajantes no Brasil depende do comprometimento da comunidade internacional, do governo brasileiro e da sociedade civil brasileira para enfrentar os desafios e aproveitar as oportunidades.

Segundo as pesquisas realizadas tanto no país receptor de migrantes quanto no país de origem, há vários aspectos a serem considerados. Na Venezuela, indicam-se vários momentos na crise migratória em datas e conjunturas diferentes, tendo o momento mais crítico, conforme Osorio e Phélan (2019, p. 247), iniciado em 2014, agravando-se à medida que a crise avança e se aprofunda.

Essa afluência de venezuelanos gera diversos impactos, especialmente em Roraima. A chegada de venezuelanos deslocados teoricamente deveria gerar dois tipos de impactos: um choque populacional com um aumento repentino na população do estado e um choque de gastos por parte do estado anfitrião e da comunidade internacional, fornecendo moradia, educação e assistência social aos deslocados. O segundo tipo de impacto pode ser o reflexo na economia fiscal do país, representando um desafio e, ao mesmo tempo, uma oportunidade do ponto de vista fiscal e econômico. Essa perspectiva pode ser considerada relativamente otimista diante das condições. Pesquisadores do Banco Mundial indicam que, apesar dessas mudanças demográficas substanciais, o impacto a curto prazo nas variáveis fiscais de Roraima não foi estatisticamente significativo, destacando a complexidade de lidar com os efeitos da migração forçada nas finanças e no mercado de trabalho da região.

Por outro lado, pesquisadores da Universidade Central da Venezuela destacam que a migração tem sido efetivamente forçada pela situação. Pode-se afirmar que aqueles que saíram nos dois primeiros momentos migratórios, ou seja, um primeiro entre 1999 e 2003 e um segundo entre 2004 e 2013, tinham medo, enquanto a grande maioria dos que estão saindo no último momento (ou seja, desde 2014 até os dias atuais) tem, além de medo, fome (Osorio; Phélan, 2019). Nos dois primeiros momentos, a saída era predominantemente voluntária; no terceiro momento, é uma saída forçada que se transforma em refúgio e asilo. Essa mudança drástica no tipo e nas motivações da migração

apresenta um enorme desafio, especialmente para a tomada de ações que contribuam para conter o que se configura como uma das maiores crises humanitárias da região.

Em suma, a migração pode ter um impacto positivo e negativo no Produto Interno Bruto (PIB) e no ambiente fiscal de um país, mas essa afirmação é relativa, pois depende do tipo de políticas de gestão implementadas. Embora a prestação de serviços e a satisfação das necessidades possam representar uma despesa significativa para o governo, a gestão adequada da migração pode gerar benefícios econômicos ao contribuir para a economia local.

As condições da viagem

No entanto, os casos aqui discutidos não se enquadram especificamente nesse modelo. Para entender as condições de viagem dos protagonistas dessa história, de Caracas, na Venezuela, a Curitiba e Recife, no Brasil, é importante entender que esses não foram inicialmente os principais destinos dos venezuelanos, nem muito menos como Elena e Gerson planejaram.

Cidadãos venezuelanos podem entrar no Brasil a turismo ou negócios usando carteira de identidade ou passaporte válidos; binacionais colombiano-venezuelanos podem entrar com carteira de identidade ou passaporte colombiano, por até 90 dias. O Brasil permite atividades turísticas, educacionais, culturais e de negócios, excluindo remuneração, uma vez que, para outros fins, como estudo ou trabalho, é necessário solicitar o visto correspondente e os pedidos de residência são gerenciados no Brasil.

Determinadas solicitações podem ser feitas no consulado brasileiro mais próximo do local de residência do requerente, mas vale ressaltar que esse consulado não teve continuidade de funcionamento em Caracas, sendo que o consulado mais próximo era em Bogotá, Colômbia. Os interessados em emigrar para o Brasil devem levar em consideração que, além de solicitar a residência, devem atender a outros requisitos, como ter uma oferta de emprego, obter uma autorização de trabalho e um visto específico.

Em meio à crise, Elena e Gerson buscando viajar para o Brasil enfrentaram então seus primeiros desafios consideráveis. Essa decisão representa um passo ousado em sua busca por um futuro mais estável, mas também envolve navegar por um complicado processo burocrático e restrições geográficas.

Além dos requisitos mencionados, eles também devem ter um seguro de saúde para cobrir despesas médicas em caso de necessidade, especialmente porque muitos recursos médicos não estão disponíveis na Venezuela. Outro fator importante a considerar é o custo de vida no Brasil, pois os preços de aluguel, alimentação e outras necessidades básicas são significativamente mais altos do que na Venezuela. Ademais, eles devem estar preparados para se adaptar a uma cultura diferente e, claro, aprender um novo idioma.

Para Elena e Gerson, a viagem é uma cascata de desafios, pois, ao planejarem a viagem, é que descobrem que devem conseguir uma oferta de trabalho no Brasil, uma autorização de trabalho, um visto específico e um seguro saúde. Mas a história deles vai além das exigências burocráticas. A decisão de ir para o Brasil implica um sacrifício significativo.

No contexto apresentado neste trabalho de pesquisa, as condições de chegada de Elena, Gerson e demais são construídas com base em alternativas, ou seja, tentam passar pelas margens. Optamos aqui por analisar aqueles viajantes que “vão a pé”, ou seja, aqueles que decidem viajar por via terrestre, principalmente da Venezuela para o Brasil, via a cidade venezuelana de Santa Elena de Uairén.

A fronteira entre a Venezuela e o Brasil estende-se por alguns estados dos dois países. No caso da Venezuela, a fronteira com o Brasil passa principalmente pelos estados do Amazonas e de Bolívar. No estado venezuelano do Amazonas, a fronteira com o Brasil é caracterizada por sua vasta extensão de floresta amazônica e terreno montanhoso. Essa região remota e escassamente povoada apresenta desafios geográficos significativos de comunicação e acesso, o que tem influenciado a dinâmica migratória. As comunidades nessa área geralmente dependem de rotas fluviais e terrestres para transporte e comércio transfronteiriço. Dada a sua localização isolada, a passagem da fronteira pode ser difícil, exigindo o uso de barcos e estradas rurais.

A segunda passagem de fronteira mais movimentada começa no estado de Bolívar, de Santa Elena de Uairén até a cidade brasileira de Boa Vista. A estrada é asfaltada e tem cerca de 200 quilômetros de extensão. O tráfego é pesado, especialmente durante certas épocas do ano. O caminho passa por várias pequenas cidades e áreas florestais. Além disso, a estrada também abriga um memorial erguido para celebrar a amizade entre os dois países, localizado próximo à cidade de Pacaraima, no estado brasileiro de Roraima. O monumento foi construído em 1981 e é composto por uma estátua, uma placa comemorativa e duas bandeiras. Ele está localizado em uma praça pública e é um ponto de encontro de pessoas de ambos os países.

Santa Elena de Uairén é parte da região onde ocorrem os conflitos do projeto “Arco Minero del Orinoco”². Esse projeto de mineração na Venezuela tem sido alvo de inúmeras reclamações e críticas (Mora Silva; Rodríguez Velásquez, 2019). Uma das principais preocupações concentra-se no impacto ambiental, com relatos de destruição de ecossistemas frágeis e áreas protegidas em decorrência da extração indiscriminada de minerais, que gera desmatamento, poluição de rios e danos à biodiversidade. Além disso, também foram levantadas sérias preocupações sobre a violação dos direitos indígenas, já que o projeto foi realizado sem consulta ou consentimento prévio das comunidades indígenas, resultando em deslocamento forçado, violência e violação dos direitos territoriais e culturais dessas comunidades. Outra grande reclamação diz respeito à corrupção e à falta de transparência nos contratos e nas concessões associados ao projeto, levantando preocupações sobre a gestão inadequada dos recursos naturais do país. Por fim, destaca-se o impacto social e econômico negativo do projeto, que não gerou os benefícios esperados para a população venezuelana, agravando a crise econômica e social do país, e denunciaram-se as precárias condições de trabalho e os abusos contra os trabalhadores nas áreas de mineração. Essas reclamações refletem a necessidade de abordar as preocupações de forma abrangente, mas, no momento, essa é a principal situação enfrentada pelos migrantes que cruzam a fronteira entre a Venezuela e o Brasil.

2 O projeto Arco Minero é uma iniciativa de desenvolvimento econômico promovida pelo governo venezuelano em 2016 que busca aproveitar os recursos minerais presentes em uma grande área localizada no sul do país, próxima à fronteira com o Brasil. Estima-se que a extensão aproximada de 111.843 quilômetros quadrados abriga importantes reservas minerais como ouro, diamantes, coltan, ferro e bauxita, entre outros. A zona abrange vários estados venezuelanos, incluindo Bolívar, Amazonas e Delta Amacuro.

Isso representa uma parte do panorama que Elena, Gerson e outros da região tiveram que percorrer para chegar ao Brasil. Entre 2015 e 2016, foram realizados trâmites alfandegários no lado brasileiro da passagem. Os viajantes precisavam apresentar um passaporte válido para entrar no Brasil. Assim que entrassem no país, poderiam solicitar o visto de residência no consulado brasileiro mais próximo. Desse modo, boa parte da migração de venezuelanos para o Brasil foi, em geral, realizada legalmente. No entanto, após a morte de Hugo Chávez em 2013 e o agravamento gradual da situação venezuelana, alguns optaram por entrar no país sem autorização ou sem os documentos necessários, o que é conhecido como “migração irregular”. Essa migração ilegal pode ter consequências importantes, como insegurança no trabalho e deportação. Além disso, parte dessa população desesperada chega ao Brasil a pé, de ônibus ou de carro. Os ônibus são a forma mais comum de viajar, já que geralmente têm um custo menor, mas se pode também atravessar a fronteira a pé. Veículos particulares podem ser usados para cruzar a fronteira, mas os passageiros devem estar cientes de que será necessário um documento de trânsito para entrar no Brasil.

A migração venezuelana para o Brasil aumentou nos últimos cinco anos³, principalmente após a crise econômica, política e, em particular, de saúde, que se agravou fortemente no início de 2019⁴. Isso tem levado muitos venezuelanos a cruzarem a fronteira a pé, tendo em vista que muitos deles não têm recursos para viajar de ônibus ou carro.

De um ponto de vista antropológico, veremos os fenômenos migratórios de uma perspectiva social, cultural, econômica e política. Em outras palavras, padrões e processos de migração, bem como seus efeitos e suas consequências. Neste texto, acompanharemos as experiências vividas por Gerson e Elena. Essas experiências podem ser multiplicadas e nos contar sobre novas formas de pertencimento e relacionamento

3 O artigo de Osorio e Phélan (2019), citado anteriormente, nos indica altas taxas de migração para 2019. No entanto, apesar da opacidade dos dados, as pesquisas na Venezuela e os observatórios internacionais mostram que essa migração continua em ascensão.

4 Em 2019, a visita de Michelle Bachelet, Alta Comissária da Organização das Nações Unidas (ONU) para os Direitos Humanos, destacou que as sanções dos Estados Unidos ao comércio de ouro venezuelano agravam a crise econômica do país. A extração de ouro aumentou devido ao declínio do petróleo e levou o governo a tolerar a mineração ilegal e estabelecer ligações com atores armados irregulares. Embora o ouro gere renda, seu comércio não é regulamentado, tornando difícil distinguir entre ouro legal e aquele obtido com danos ambientais e perda de vidas humanas. A produção de ouro na Venezuela parece estar ligada a graves problemas socioambientais. A necessidade de questionar esses mecanismos de renda que violam os direitos humanos é considerada fundamental para enfrentar essa crise que continua desde então.

entre grupos, como também sobre a adaptação cultural e a mudança social que ocorrem nas comunidades afetadas.

A emergência humanitária na Venezuela é complexa e atua como fator dinâmico nos cenários sociais, incluindo diversas formas de escravidão moderna e exploração sexual. Os defensores dos direitos humanos declararam formalmente que a emergência humanitária é uma crise de origem política (e não produto de desastres naturais ou outros elementos) (Araujo Cuauro, 2020, p. 93). A região do estado de Bolívar destaca-se pela magnitude de suas riquezas minerais, e a expansão e a exploração indiscriminadas da mineração informal têm aumentado a criminalidade e a violência no sul do país.

A situação é grave e, entre os principais riscos e violações enfrentados por mulheres e meninas nas proximidades do Arco Mineiro do Orinoco, localizado nos municípios de El Callao, Roscio e Sifontes, no estado de Bolívar, estão o tráfico de pessoas, a exploração laboral e sexual, abusos, servidão, trabalhos forçados, mutilações, desaparecimentos e assassinatos. O estado de Bolívar torna-se um ponto de trânsito e destino para mulheres e meninas vítimas de crimes como tráfico de pessoas e exploração sexual, com a cumplicidade de importantes autoridades (García-Carreño, 2022, p. 161).

Além disso, é importante destacar que esse estado abriga diversos grupos indígenas. Nessa região, onde abundam as riquezas minerais, podem ser identificados nove povos indígenas de países vizinhos: Inga, Guanano, Kubeo, Wapichana, Tukano, Matakó, Macuxi, Kechwa e Tunebo. Embora representem menos de 1% da população total do país, esses povos indígenas contribuem para a diversidade cultural e social da região e enfrentam seus próprios desafios em meio às complexidades da emergência humanitária e da exploração dos recursos naturais (García-Carreño, 2022, p. 163).

A viagem selvagem de Elena e Gerson

Interessada na antropologia das migrações, conheci as histórias de Fania, Elena, Gerson⁵ e outras famílias. A louca viagem de Fania ao Brasil aconteceu muito antes, nos anos 2000, quando Chávez chegou

⁵ Por questões de segurança e anonimato, os nomes dos informantes foram alterados.

ao poder e Fania ganhou uma bolsa de estudos em uma universidade brasileira. Conheci Elena em 2000, em um cabeleireiro perto de minha casa em Caracas. Lembro daquela vez que fui ao salão cortar e secar o cabelo porque era meu primeiro dia de faculdade. Elena começou a ser minha cabeleireira nessa conversa. Enquanto cortava meu cabelo, ela me contou sobre sua filha, sua mãe, sua irmã Fania. Lembro-me de comentar com ela que tinha começado a estudar Antropologia na Universidade Central da Venezuela, e Elena me disse que nunca soube o que era antropologia; mas isso sua irmã Fania sabia, porque ela, Fania, havia estudado ciências sociais na mesma universidade.

Há mais de vinte anos, minha ligação com a família de Elena persiste e se tornou um elemento central de meu trabalho de campo em temas como política e religião. A relação com Elena e a sua viagem, retratada como uma viagem selvagem, adquire uma relevância essencial para entrelaçar as várias histórias nesse contexto.

O ano de 2019 trouxe um turbilhão de provações para Elena, Fania e a família. Fania foi vítima de uma doença no Brasil. Embora a adversidade fosse diária, a conexão entre as irmãs tornou-se mais crucial do que nunca. Elena, travando suas próprias batalhas devido ao “diabetes insipidus” em meio às condições na Venezuela, sentiu o peso da dívida pendente de sua irmã. À distância, Fania foi o principal apoio durante as crises de Elena, oferecendo apoio financeiro e medicamentos essenciais. No entanto, chegou o momento em que Elena decidiu escrever seu próprio ato dramático nessa história. Embarcou em uma viagem, traçando um caminho de Caracas a Recife, não nas asas de um avião, mas em estradas acidentadas. Seu objetivo era claro: estar com Fania, em plena luta contra o câncer de mama. Nesse cruzamento de histórias, as irmãs tentam se acomodar em suas tragédias.

Elena, imersa no mosaico das migrações que atravessam as fronteiras nacionais, embarcou numa viagem que ressoou como um rito de passagem e transformação. Do terminal de ônibus de Caracas, sua jornada a levou às terras de Santa Elena de Uairén, no coração do estado de Bolívar, um enclave transitório onde encontrou refúgio em uma estadia precária que durou dois ou três dias. Essa breve pausa foi apenas um prelúdio, pois de Santa Elena de Uairén seus passos a conduzi-

ram em direção a Boa Vista, e de lá ela mergulhou na jornada rumo ao Recife. Ao longo de três semanas, o percurso forjou uma narrativa de contradições: precariedade versus solidariedade, insegurança versus encontros reveladores, fome lidando com momentos de espiritualidade compartilhada.

A trilha de Elena juntou-se às trilhas que percorrem o espaço entre Caracas e Santa Elena de Uairén, girando pelas cidades de Barcelona, Ciudad Guayana, Upata, El Callao, Tumeremo e El Dorado. Nesse passeio, o tecido do tempo foi esticado ao longo de 24 horas, percorrendo uma distância de 1.260 quilômetros que se tornaram os passos da sua peregrinação. No entanto, o roteiro ganhou novas dimensões quando, das terras de Pacaraima, ultrapassou o norte do Brasil. Esse caminho, esculpido com travessias de ferries e estações onde se ligam diferentes histórias de percursos, estendeu-se por mais de 6.500 quilômetros. Um testemunho tangível da vastidão e da complexidade da jornada.

Nesse cenário, Elena encarna a narrativa compartilhada por muitos que cruzam fronteiras em busca de uma vida. A história de Elena ressoa com a marca de quem, como ela, não estava preparada para as exigências de uma jornada que corta a Amazônia, uma densa selva de desafios.

Se olharmos para a maior parte da produção de estatísticas de refugiados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), percebemos que o Brasil é um dos maiores anfitriões de venezuelanos deslocados e já abrigou cerca de 260 mil desde 2019 (data aproximada) (ACNUR, 2020). Esse valor refere-se a requerentes de asilo, refugiados políticos e migrantes temporários. Este último é precisamente o caso de Elena.

A maioria dos migrantes chega ao país pelo estado de Roraima, que é a principal porta de entrada entre a Venezuela e o Brasil. O governo brasileiro, com apoio federal, assim como o ACNUR e outras agências da ONU, organizações não governamentais e sociedade civil, tenta prestar assistência humanitária durante a “Operação Acolhida”, como foi chamada a política de recepção de migrantes na fronteira. Essa foi exatamente a primeira parte da viagem de Elena. A viagem selvagem começa em um cenário de crise econômica e política na Venezuela. Ela

já havia cogitado a ideia de emigrar diversas vezes, aliás, sua filha emigrou para os Estados Unidos no início de 2019.

No caso do Brasil, para mitigar os múltiplos efeitos da chegada em massa de estrangeiros a Roraima, o governo federal acionou as Forças Armadas, repassando recursos para a criação de estruturas temporárias de alojamento, alimentação, atendimento médico, saúde etc. (Vasconcelos; Machado, 2021). No âmbito da implementação dessas políticas, Elena conseguiu encontrar alojamento e acessar parte desse sistema de acolhimento, com algumas circunstâncias. Ela pôde ser recebida como “hóspede desejável” em Boa Vista, pois sua condição econômica “permissão” que ela tivesse acesso a alguns recursos, como eventualmente poder se conectar à internet e pagar um quarto, já que sua irmã Fania fez algumas transferências bancárias de Recife.

Porém, nessa mesma operação, podemos perceber que existem diferenças entre os migrantes venezuelanos, que foram determinadas pelo tipo de política implementada em Boa Vista pelas Forças Armadas brasileiras. Diferentes formas de exclusão e expulsão podem ser identificadas para os novos imigrantes considerados indesejáveis.

Por exemplo, no texto “Uma missão eminentemente humanitária?” (Vasconcelos; Machado, 2021), sobre a operação militar de recepção e gestão em abrigos para migrantes venezuelanos em Boa Vista, podemos perceber que existem diferentes formas de exclusão. Nesse artigo, descreve-se que, por meio da “Operação Acolhida”, também ocorre uma limpeza de espaços públicos com o despejo de venezuelanos antes de ocuparem praças, ruas, avenidas, terrenos baldios, edifícios abandonados etc. A maioria dos venezuelanos, principalmente desde outubro de 2018, distribuiu-se em abrigos espalhados pela capital de Roraima, a cerca de 215 quilômetros da fronteira com a Venezuela. O problema parece ser que os venezuelanos não gozam da simpatia geral da população local, demonstrando falta de reconhecimento dessa alteridade.

Outro dos primeiros desafios que Elena enfrentou durante sua jornada foi superar as barreiras linguísticas. Embora o ordenamento jurídico brasileiro confira aos venezuelanos, independentemente de sua situação imigratória, o direito ao trabalho e o acesso a serviços, bem como registros administrativos e documentos assistenciais, também autoriza

o acompanhamento minucioso da inclusão da população venezuelana. Além disso, idealmente, potencializa a localização dessa população no local de trabalho, educação convencional e assistência social, entre outros aspectos. Porém, na prática, é bem mais complicado. Elena só conseguiu acessar parcialmente essa assistência durante sua estada, o que talvez tenha facilitado sua ida ao Recife.

Na viagem, Elena conheceu Gerson. Ele tinha 23 anos e também era de Caracas, do mesmo bairro que Elena, Fania e toda a família. Gerson é muito disposto a aprender a se comunicar em português, o que facilitou muito a jornada que enfrentaram. Ambos mantiveram um bom relacionamento, o que lhes permitiu, a princípio, entender e traduzir e, posteriormente, aprender um pouco da língua. A barreira do idioma foi definitivamente um dos maiores obstáculos de Elena durante sua viagem e sua estada. Por outro lado, Gerson conseguiu ter mais acesso do ponto de vista administrativo.

Gerson é um jovem com cerca de 1,70 m de altura, uma presença que transmite confiança. Sua constituição esbelta e atlética revela o fruto de sua dedicação ao basquete e ao beisebol. Cabelos escuros com mechas retas brilhando com gel. Seus olhos castanhos escuros fazem dele um jovem comum de qualquer bairro de Caracas. Gerson não só se destaca pela aparência, mas também pela atitude firme e apaixonada que emana dele. Com um olhar que não tem medo do portunhol, Gerson encarna a mistura da tradição de uma geração criada numa Caracas modesta com a modernidade de quem só conheceu a história do chavismo.

Apesar do profundo amor por sua família, Gerson é um jovem que não é estranho aos desafios econômicos e sociais que a Venezuela enfrenta. Claramente, ele testemunhou como a diáspora venezuelana deixou marcas em seu ambiente mais próximo, observando como amigos e familiares tomaram a decisão de emigrar em busca de um futuro menos perturbado. Esse rapaz, apesar de não ter feito o ensino superior, não deixa de cogitar a possibilidade de estudar e trabalhar no Brasil se as condições o permitirem. Entende que falar outro idioma e ter um diploma pode fornecer ferramentas valiosas para uma melhor integração.

Os valores que sustentam a vida de Gerson são fortes. Amizade, lealdade e solidariedade ocupam um lugar fundamental em sua visão de mundo e ele o demonstra com seus esforços. Incutido por seus pais, ele

internalizou a importância do esforço constante e da perseverança na busca de seus objetivos. Gerson diz que considera profundamente suas raízes católicas venezuelanas; com um profundo sentimento de pertencimento, ele carrega consigo um sentimento de orgulho de seu bairro, Petare.

Enquanto navega na encruzilhada entre as realidades de uma Venezuela em ruínas em um ônibus precário, Gerson simboliza uma geração que busca sobreviver ao “chavismo” e navega entre ir à igreja nas manhãs de domingo com a família e dançar nas festas de santo dos amigos da vizinhança⁶.

Doenças como tecidos e Dr. José Gregorio Hernández como esperança

Durante a viagem de Elena e Gerson ao Recife, um elo se estabelece entre suas histórias ao trocarem experiências. No decorrer da conversa, eles descobrem que compartilham a mesma afiliação a uma igreja em Palo Verde, perto de seu bairro no leste de Caracas, e a devoção aos mesmos santos, incluindo Dr. José Gregorio Hernández. Todos rezam para ele pedindo ajuda.

O Dr. José Gregorio Hernández nasceu em 1864 em Isonotu, no estado de Trujillo. Ele cresceu em uma família profundamente conservadora com uma fé católica rigorosa. Alcançou uma excelente reputação como médico e desempenhou um papel influente na criação e na reorganização de vários ramos da medicina moderna na Venezuela. Atualmente, é uma figura reconhecida e vigorosa na categoria de santo popular, sendo um dos espíritos curadores mais importantes no contexto da veneração de María Lionza⁷ (Ferrándiz, 1991).

6 “Fiestas de Santo” são eventos rituais na santería, uma religião afro-caribenha sincrética que combina elementos iorubás e católicos. Cada crente tem um “orixá” ou divindade protetora, associado a um santo católico, e as festividades são celebradas em sua homenagem. Essas cerimônias incluem músicas, danças, oferendas e cantos, fortalecendo a conexão espiritual e comunitária dos praticantes, enquanto eles honram e buscam a proteção de seus orixás.

7 O culto a María Lionza na Venezuela é uma manifestação sincrética que combina elementos indígenas, africanos e católicos. Centra-se na veneração da figura de María Lionza, divindade espiritual considerada protetora da natureza e curadora. Os seguidores realizam rituais em espaços naturais, buscando se comunicar com os espíritos da terra, os ancestrais e heróis da independência por meio da possessão e da dança. É originário da região de Yaracuy.

Em seus encontros por meio de médiuns, o Dr. Hernández conserva grande parte dos costumes e das orientações discursivas de um médico. Vestido com um jaleco branco que reforça sua disciplina controlada, ele realiza consultas, ouve com cortesia os pacientes, realiza exames e colabora com outros membros da família para entender a amplitude do problema de saúde. Realiza procedimentos médicos, incluindo a desinfecção de feridas, ocasionalmente encaminha pacientes para especialistas vivos e escreve prescrições à mão. No contexto do culto a María Lionza e do espiritismo venezuelano⁸, o Dr. Hernández desempenha simultaneamente três papéis distintos: é respeitado como médico, reverenciado como um santo milagroso e reconhecido como um espírito poderoso.

Esta devoção ao Dr. Hernández transcende as fronteiras venezuelanas, estendendo-se a outros países da região. A crença em sua capacidade de fazer milagres e curar doenças é comum entre seus seguidores. Seu túmulo, localizado em um cemitério da cidade de Caracas, é um local de veneração ao qual são atribuídos numerosos milagres e curas extraordinárias (Ferrándiz, 1991).

A proposta de canonização da Igreja Católica para o Dr. Hernández ganhou amplo suporte na Venezuela, com líderes religiosos e políticos apoiando sua causa. A beatificação ocorreu em abril de 2021. A devoção ao “médico dos pobres”, como é conhecido localmente, estende-se a vários países da América Latina e do Caribe, entre eles Colômbia, Equador e República Dominicana, além das Ilhas Canárias, na Espanha.

O Dr. José Gregorio Hernández é, então, uma espécie de caleidoscópio, que, ao se mover, nos dá diferentes paisagens e figuras usando os mesmos elementos em seu interior. Nesse caleidoscópio, vemos: a crise atual, histórias de migrações, história do petróleo, um santo popular de constantes viagens e reconversões, entre outras coisas.

A explosão do poço “Zumaque 1”, o primeiro poço de petróleo comercial, em 1914 em Mene Grande, estado de Zulia, marca o início

⁸ O espiritismo venezuelano é uma religião popular que combina elementos do catolicismo, o culto a María Lionza, a santeria e crenças indígenas e africanas. Originou-se na Venezuela em meados do século XIX e se espalhou não apenas por todo o território venezuelano, mas também para outros países da América Latina e do Caribe. Concentra-se na comunicação com os espíritos, e os praticantes acreditam que estes podem ajudar as pessoas na vida cotidiana e na cura de doenças. Embora existam outras expressões do espiritismo, o culto a María Lionza é uma das práticas mais populares. Essas práticas religiosas têm sido objeto de polêmica e criticadas por alguns setores da sociedade venezuelana, bem como pela Igreja Católica, mas continuam sendo uma parte importante da cultura popular do país.

da era do petróleo na Venezuela e anuncia a chegada da modernidade, com sua transformação socioeconômica. Isso tornou o país um importante destino para a migração internacional durante grande parte do século XX, remodelando a demografia por meio da migração interna e externa (Lander, 2006).

A imigração proveniente das Canárias tem raízes coloniais, mas a sua ascensão coincide com os efeitos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e da Guerra Civil Espanhola (1936-1939), que geraram uma grande crise humanitária na Europa e levaram à emigração de milhões de europeus. Nesse contexto, o Estado venezuelano implementou políticas migratórias que favoreceram a migração europeia, sob a perspectiva positivista de “melhorar a raça” (Margolies, 1994).

A migração canária conheceu o seu ponto culminante entre 1936, com o governo de E. López Contreras, e os anos 1950, na ditadura de M. Pérez Jiménez (1948-1958). Por outro lado, a migração latino-americana e caribenha teve seu auge nos primeiros vinte anos de democracia (1960-1980), devido à inclusão social e econômica na Venezuela. O país tornou-se um dos principais destinos de cidadãos de vários países em busca de melhores condições de vida. Embora as políticas estatais tenham se tornado restritivas em vista do controle do fluxo migratório, uma porcentagem significativa de imigrantes conseguiu se instalar e se estabelecer na Venezuela. A crise econômica da década de 1980, conhecida como “sexta-feira negra”, provocou uma recessão na migração. No entanto, o fluxo colombiano foi reativado de 1996 a 2006, desta vez não como migração econômica, mas como refúgio em razão do conflito armado colombiano (Palma, 2015). Essas comunidades migrantes com sede na Venezuela enviaram remessas a seus países de origem para sustentar suas famílias e, quando possível, viajaram para manter seus laços culturais e religiosos.

Assim, a devoção a José Gregorio Hernández foi uma das principais contribuições culturais e religiosas dos migrantes aos seus países de origem. Hoje, com a migração de mais de 5 milhões de venezuelanos para outros países da região, essa devoção se difundiu como símbolo em um continente afetado pela desigualdade e pela pobreza.

Em resumo, a noção de “colisão de momentos históricos” surge na época de José Gregorio Hernández como um fenômeno que conecta vários aspectos da história venezuelana. Enraizado na criação do culto

em torno do túmulo do Dr. Hernández após sua morte, a noção capta a confluência de múltiplos eventos e desenvolvimentos ao longo do século XX na Venezuela. Essa evolução coincidiu com momentos cruciais da história da Venezuela, incluindo a migração em massa que o país recebeu nas últimas décadas e a atual diáspora que enfrenta.

A viagem de Elena e Gerson ao Brasil se insere nessa narrativa, pois simboliza a relação contínua entre a devoção ao Dr. Hernández e a experiência migratória. À medida que os venezuelanos embarcam em novos caminhos, eles também levam consigo sua fé profundamente enraizada no “médico dos pobres”. Neste cenário histórico e migratório, a figura do Dr. José Gregorio Hernández torna-se um símbolo duradouro de resiliência, devoção e unidade para a diáspora venezuelana.

“Bolsa Família” para Gerson

O programa de assistência social no Brasil conhecido como “Bolsa Família” é um programa de transferência condicionada de renda cujo principal objetivo é apoiar famílias de baixa renda. Essas famílias recebem um complemento econômico desde que atendam a determinados critérios estabelecidos pelo Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. Esse ministério é responsável por estabelecer a elegibilidade das famílias para receber esses recursos, por meio de um cadastro em vigor desde 2003. Além disso, existe um cadastro central que identifica e inclui populações de baixa renda nesse tipo de programa de governo. No caso do programa “Bolsa Família” no estado de Roraima, sua implementação é descentralizada, com o governo federal, estados e municípios desempenhando diferentes papéis. No nível federal, o Ministério da Cidadania é o principal órgão executor e conta com o apoio da Caixa Econômica Federal, banco público responsável pela entrega dos pagamentos.

Os venezuelanos, independentemente de seu status de imigração, podem se inscrever no “Bolsa Família”, desde que atendam a certos critérios de elegibilidade. Este foi o caso de Gerson, embora sua inscrição não garantisse sua elegibilidade ou acesso a benefícios. Gerson acabou recebendo uma bolsa por meio desse programa.

De acordo com as estatísticas brasileiras de 2020, 13,5 milhões de famílias têm acesso à ajuda dos beneficiários do programa. Foi constatado que pelo menos 16.707 venezuelanos eram beneficiários do “Bolsa Família” (ACNUR, 2020). Em fevereiro de 2021, Gerson perdeu o acesso a esse programa devido às péssimas condições em que se cadastrava no Bolsa Família de Boa Vista, pois seu passaporte estava prestes a expirar.

Como muitos outros venezuelanos, a dificuldade em acessar a ajuda do “Bolsa Família” pode ocorrer em razão da falta de informação e das barreiras do idioma, principalmente em relação aos documentos vencidos. Foi o que aconteceu com Gerson, cujo passaporte caducou enquanto ele se encontrava em processo de pedido de ajuda.

Seu plano inicial era ficar por alguns meses. No entanto, surgiram problemas como a expiração do passaporte, a impossibilidade de renovar o documento no Brasil, o fechamento da fronteira, as dificuldades de retorno por terra e a instabilidade na região devido aos perigos na área do Arco Mineiro na Venezuela. Essas condições complicaram ainda mais sua situação. Finalmente, depois de meses de aventuras, Gerson chegou a Curitiba após ingressar no programa de ajuda aos migrantes venezuelanos.

Segundo Garcia (2019, p. 16), os migrantes venezuelanos que vivem na cidade de Curitiba e que deixaram as fronteiras a partir de 2015, nos anos posteriores à posse de Nicolás Maduro como presidente, enquadram-se na definição de migração forçada (refugiados) relacionada a problemas estruturais como pobreza, desemprego, corrupção, hiperinflação, insegurança, escassez de alimentos e remédios, ineficiência dos serviços públicos, políticas econômicas restritivas que afetam o aparato produtivo, entre outros. Além disso, menciona que a cidade de Curitiba representa um polo de oportunidades para os migrantes venezuelanos e destaca a qualidade de vida como condição fundamental para se firmar como destino migratório.

O artigo ressalta a importância da colaboração entre diversos atores sociais para lidar com os desafios enfrentados pelos migrantes venezuelanos nessa região. Destacam-se algumas iniciativas de organizações não governamentais, como a atuação da “Caritas Regional do Paraná”

na proteção e na defesa dos migrantes, bem como os esforços da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), oferecendo aulas de português e estabelecendo programas para melhorar as condições de integração dos migrantes, abordando aspectos como acesso à educação, qualificação profissional, assistência médica, regularização de documentação e cidadania. Em síntese, o artigo traça um panorama da migração venezuelana em Curitiba e destaca algumas iniciativas voltadas para enfrentar os desafios enfrentados pelos migrantes nessa cidade.

O aprendizado do idioma levou Gerson a visitar diversas instituições para se integrar o mais rápido possível e se fixar em Curitiba.

Em maio de 2022, enquanto os vestígios da pandemia persistiam e a crise política no Brasil se intensificava, Gerson, vários meses depois de chegar ao Brasil e há algumas semanas em Curitiba, compartilhou, por meio de uma conversa no WhatsApp, uma observação perspicaz: “*O carimbo do Dr. José Gregorio é mais valioso que o próprio passaporte venezuelano*”. Ele ainda tinha um longo período de seis meses antes que o consulado venezuelano finalmente concedesse acesso a seus documentos, permitindo que voltasse e chegasse a tempo para o funeral de sua mãe. O determinante que o levou a deixar Caracas, a delicada condição diabética de sua mãe aliada à escassez de insulina e às precárias condições de vida, acabou por minar seus esforços em novembro de 2022. Gerson voltou a Curitiba em dezembro de 2022.

Tanto Gerson quanto Elena enfrentaram meses de instabilidade em sua adaptação ao Brasil, estabelecendo uma sólida amizade por meio de experiências como rosários no ônibus, santinhos do Dr. José Gregorio Hernández, domingos na igreja e práticas espíritas. As orações os uniram, oferecendo-lhes apoio na travessia da fronteira. Eles se apoiaram financeira e espiritualmente. A figura do Dr. José Gregorio Hernández, “o médico dos pobres”, torna-se um vínculo significativo entre eles quando encontram uma espécie de “*economia da oração*” – em suas palavras: “*se rezarmos juntos é mais barato*” – diante das dificuldades da viagem migratória.

Referências bibliográficas

ACNUR. Venezuelanos no Brasil: integração no mercado de trabalho e acesso a redes de proteção social. *Plataforma de Coordenação Interinstitucional para Refugiados e Migrantes*, 2020.

AGIER, Michel. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion, 2002.

ARAUJO CUAURO, Juan. Violación de los derechos humanos en Venezuela: la otra cara de la pandemia. *SUMMA: Revista Disciplinaria en Ciencias Económicas y Sociales*, v. 2, número especial, p. 87-115, 2020.

FERRÁNDIZ, Francisco. Notes on Venezuelan Spiritism: the cult of Maria Lionza. *Journal of Latin American Lore*, n. 17, p. 33-52, 1991.

FREIJE, Samuel. Income distribution and redistribution in Venezuela. In: HAUSMANN, Ricardo; RODRÍGUEZ, Francisco R. *Venezuela Before Chávez: anatomy of an economic collapse*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2015. p. 207-238.

GARCÍA, Madison Ramniery González. Venezolanos en Curitiba: movimiento migratorio y proceso de integración social. *Terra – Nova Etapa*, v. XXV, n. 58, p. 1-20, 2019.

GARCÍA-CARREÑO, Ingrid del Valle. El Arco Minero del Onorico, estado Bolívar, Venezuela: una realidad de esclavitud moderna trata de personas y explotación laboral poco conocida y mucho menos difundida. In: BANDRÉS GOLDÁRAZ, Elena; DIEZ ROS, Rocío; ARÁNGUEZ SÁNCHEZ, Tasia (coord.). *Feminismos aplicados: un enfoque desde la educación, género, violencia estructural y los movimientos sociales*. Madrid: Dykinson, 2022. p. 160-190.

HAUSMANN, Ricardo; RODRÍGUEZ, Francisco R. *Venezuela Before Chávez: anatomy of an economic collapse*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2015.

LANDER, Luis E. A treinta años de la nacionalización el debate continúa. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 12, n. 1, p. 103-107, 2006.

MARGOLIES, Luise. Dictaduras y política migratoria: el caso de Venezuela en la década de los. In: *Actas de Coloquio Cabildo de Gran Canarias*. XI Coloquio de Historia Canario-Americana, Tomo III, 1994. p. 387-400.

MORA SILVA, Julimar; RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ, Fidel. La Amazonía en disputa: agencias políticas y organizaciones indígenas de la Amazonía venezolana frente al Arco Minero del Orinoco. *Polis*, n. 52, p. 1-25, 2019.

OSORIO, Emilio; PHÉLAN, Mauricio. Venezuela: de la bonanza económica a la crisis humanitaria. La opacidad de la migración venezolana 1999-2019. *FERMENTUM: Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, v. 29, n. 85, p. 239-266, 2019.

PALMA, Mauricio. ¿País de emigración, inmigración, tránsito y retorno? La formación de un sistema de migración colombiano. *Oasis*, n. 21, p. 7-28, 2015.

SHAMSUDDIN, Mrittika; ACOSTA, Pablo Ariel; SCHWENGBER, Rovane Battaglin; FIX, Jedediah; PIRANI, Nikolas. Economic and fiscal impacts of Venezuelan refugees and migrants in Brazil. *Policy Research Working Paper*, World Bank Group, n. 9797, p. 1-45, 2021.

VASCONCELOS, Iana dos Santos; MACHADO, Igor José de Renó. Uma missão eminentemente humana? Operação Acolhida e a gestão militarizada de abrigos para migrantes venezuelanos/as em Boa Vista-RR. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Urbana*, Brasília, v. 29, n. 63, p. 107-122, 2021.

AUTORAS E AUTORES DOS CAPÍTULOS

Alfonsina Bellio é *directrice d'études* na École Pratique des Hautes Études (EPHE-PSL), ocupando a cátedra “Etnologia religiosa do Ocidente contemporâneo”. É diretora do Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) desde 2021. Doutora em Antropologia e Literatura pela Universidade da Calábria. Realizou pós-doutorados na Itália, França e África do Sul e lecionou em instituições como Universidade da Calábria, Universidade de Bordeaux, Instituto Católico de Paris, Universidade de Milão e Universidade de Fribourg (Suíça). Seus temas de pesquisa incluem: religião, gênero e política; formas de contato com o invisível (profecia, clarividência, mediunidade); antropologia do corpo e da saúde; novos movimentos religiosos; catolicismo.

Ari Pedro Oro é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Possui doutorado em Antropologia pela Universidade de Paris III, Sorbonne Nouvelle. É bolsista de produtividade em pesquisa 1A do CNPq. Tem pesquisado na área da Antropologia da Religião sobretudo os seguintes temas: pentecostalismo; religiões afro-brasileiras; religião e política; transnacionalização religiosa. É autor de dezenas de artigos publicados em revistas nacionais e internacionais e co-organizador, entre outros, dos livros “Transnacionalização religiosa: fluxos e redes” (2012) e “A religião no espaço público, atores e objetos” (2012).

Cantaura La Cruz é doutoranda na École Pratique des Hautes Études, vinculada ao Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL). Possui mestrado em Études Politiques - École des Hautes Études en Sciences Sociales (2014). Professora substituta na Université Sciences Politiques Lille e Paris V Descartes. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase nas temáticas da religião, da saúde e da migração.

Carly Machado é professora de Antropologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), atuando no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Desenvolve pesquisas no campo que envolve as temáticas de religião, mídia, política e periferias urbanas. É doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2006). Coordena, com Patricia Birman, o grupo de pesquisa Distúrbio/UERJ - Dispositivos, tramas urbanas, ordens e resistências. É pesquisadora do Observatório Fluminense/UFRRJ e co-editora da Revista *Religião & Sociedade* (ISER).

Claude Petrognani é graduado em História pela Universidade de Gênova (2007), mestre com distinção em Antropologia Cultural e Etnologia pela Universidade de Genova (2010) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016). Possui Diploma de Pós-Doutorado em Ciências Religiosas pela École Pratique des Hautes Études (2023), com felicitações da banca. Realizou também intercâmbio na Universidade de Coimbra (Portugal) (2010). Atualmente é Doutor Associado do Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL/EPHE). Seu interesse de pesquisa se concentra nas áreas de antropologia e sociologia da religião, do esporte e da laicidade no Brasil.

Eduardo Dullo é Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e do PPGAS da UFRGS, onde também integra o NER, atua como Editor-chefe da Revista *Debates do NER* e coordena o LAPSO - Antropologia da Moral e da Política. Também é Editor Associado da Revista Brasileira de Ciências Sociais (ANPOCS) e pesquisador do CNPq (PQ2). Suas publicações em periódicos mais recentes apareceram na *Bulletin of Latin American Research* (2021), *Religion* (2021) e *Horizontes Antropológicos* (2023). Organizou, com Katerina Hatzikidi, *A Horizon of (Im)possibilities: A Chronicle of Brazil's Conservative Turn*, em 2021 pela University of London Press.

Emerson Giumbelli é Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. É doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Integra o Núcleo de Estudos da Religião (UFRGS) e co-coordena o MARES

- Religião, Arte, Materialidade, Espaço Público: grupo de antropologia. Suas pesquisas incidem nos temas: religião e modernidade, símbolos religiosos e espaços públicos, laicidade. É autor do livro *Símbolos religiosos em controvérsias* (2014) e co-organizador dos livros *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer* (2019) e *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and subjectivities in comparative perspective* (2017).

Giovanna Paccillo é doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Realizou o mestrado e a graduação na mesma universidade. Faz parte do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR). Atualmente é também assistente de pesquisa do projeto *NonReligion in a Complex Future* (NCF), vinculado à Universidade de Ottawa (CA).

Isabel Cristina de Moura Carvalho é professora permanente no Programa de Pós-Graduação Conhecimento e Inclusão Social em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Tem formação em Psicologia, especialização em Psicanálise, mestrado e doutorado em Educação e pós-doutorado em Antropologia Psicológica. Bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Coordena a linha de pesquisa “Religião e ambiente: a sacralização da natureza e a naturalização do sagrado” no Laboratório de Estudos da Religião (LAR), na Universidade Estadual de Campinas – São Paulo (UNICAMP). Tem suas pesquisas e publicações nos eixos temáticos ambiente e subjetividade, aprendizagem, bem-estar e espiritualidades seculares. Autora do livro “O sujeito ecológico” (Cortez, última reimpressão 2022). Organizadora do livro “Diálogos com Tim Ingold” (Terceiro Nome, 2012) e do dossiê *Religião, Espiritualidade e Ambiente* (Revista *Religião e Sociedade* – ISER/em andamento).

Jean-Paul Willaime é sociólogo e atuou como *directeur d'études* na École Pratique des Hautes Études (EPHE) de 1992 a 2015, lecionando na cátedra “História e sociologia dos protestantismos”. Foi diretor

do Instituto Europeu de Ciências das Religiões e do Groupe Socié-
té, Religions, Laïcités (GSRL), e presidente da Sociedade Internacio-
nal de Sociologia das Religiões. É membro dos conselhos editoriais de
Archives de Sciences Sociales des Religions, Social Compass e Journal
of Contemporary Religion. Tem vasta experiência nos seguintes temas:
sociologia dos protestantismos contemporâneos; ecumenismos cristãos;
relações entre escola e religiões; relações entre igrejas e Estado; moder-
nidade(s) ocidental(is) e seu futuro.

João Moura é mestre em Ciências da Religião pela Universidade Me-
todista de São Paulo (UMESP). Possui graduação em Teologia pela Fa-
culdade Unida de Vitória. Licenciado em Pedagogia pela Universidade
Estadual Darcy Ribeiro (UENF). Bacharel em Direito pela Universida-
de Nove de Julho-SP. Membro do grupo de pesquisa “Estado e Direito
no Pensamento Social Brasileiro”, sob coordenação do professor doutor
Silvio Almeida (Mackenzie). Membro do grupo de pesquisa “A Crítica
do Direito e a Subjetividade Jurídica”, sob coordenação do professor
doutor Alysson Mascaro (USP). Tem pesquisado os seguintes temas:
religião, neoliberalismo e direito.

João Vitor Gavioli é graduando em Ciências Sociais na Universidade
Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e bolsista PIBIC do CNPq.

Jóvirson Milagres é doutor em Ciência da Religião pela Universidade
Federal de Juiz de Fora - UFJF (2022), com doutorado-sanduiche fi-
nanciado pelo Programa CAPES/COFECUB (nov./2021 - jun./2022).
Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense
– UFF (2003). Possui especialização Lato Sensu em “Raça, Etnias e
Educação no Brasil” – UFF (1999); “História e Cultura Afro-brasilei-
ra e Africana” - UFJF (2011); “Religiosidades Afro-brasileiras” - UFJF
(2016) e “Ciência da Religião” - UFJF (2018). Professor titular da Pre-
feitura Municipal de Juiz de Fora/MG, com experiência na área de Edu-
cação e ênfase em Educação para as Relações Étnico Raciais; Educação
em Tempo Integral; e Religião e Escola Pública.

Juliano Florczak Almeida é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (RS). Realizou estágio pós-doutoral na École Pratique de Hautes Études (EPHE-PSL/França). Está vinculado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER) e ao grupo interdisciplinar de pesquisas SobreNaturezas. Na área de antropologia, tem experiência nos seguintes temas: dimensões materiais da religião; catolicismo; etnobotânica; religião e saúde.

Marcelo Camurça é Professor Titular aposentado da Universidade Federal de Juiz de Fora, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, onde continua atuando como professor convidado. É professor visitante do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Fez seu pós-doutorado em 2009 no Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), do qual é membro associado no exterior. É pesquisador do tema da laicidade. Destacam-se, dentre seus escritos, os capítulos: “La Laïcité à la bresiliénne: la présence des symboles religieux dans l’espace public”, no livro *La Sécularisation en question: religions et laïcités au prisme des sciences sociales* (2019); “Laicidad à la brasileña”, no *Diccionario de religiones en America Latina* (2018); e “Religión, Política y Esfera Pública en Brasil”, no livro *Sacralización de la Política y Politización de lo Sagrado* (2022).

Paula Bortolin é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-UNIFESP). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). É pesquisadora do Cebrap no projeto “Pluralismo religioso e diversidades no Brasil pós-Constituinte”. No doutorado, realizou estágio de intercâmbio no Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), École Pratique des Hautes Études (Paris/França), viabilizado pelo Programa CAPES/COFECUB e financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Philippe Portier é *directeur d'études* na École Pratique des Hautes Études (EPHE), onde ocupa a cátedra “História e sociologia das laicidades”. Foi professor na Sciences Po Paris por vinte anos. Diretor do Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) de 2008 a 2018 e Primeiro Vice-Presidente da EPHE de 2018 a 2021. Atualmente é co-diretor do Observatório Internacional do Religioso, com Alain Dieckhoff. Sua obra, de orientação multidisciplinar (sociologia, história, direito, filosofia), abrange vários eixos: regimes de laicidade e suas mutações; catolicismo e política no mundo contemporâneo; recomposições do religioso nas sociedades ocidentais; democracia e religião nas sociedades ocidentais.

Ronaldo de Almeida é Professor Livre Docente do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap). Coordenador do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp) e um dos editores da revista bilíngue *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Fez Pós-Doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris) e foi Visiting Scholar no Departamento de Antropologia da University of California, Berkeley. Foi diretor científico e administrativo do Cebap. Tem experiência de pesquisa nos temas: religião, evangélicos, política, pobreza urbana, conflitos religiosos e demografia da religião.

Sabrina Testa realizou um pós-doutorado no Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) dedicado ao ativismo judicial secularista da descrença organizada no Brasil. É doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, onde defendeu uma tese intitulada “Oposição e parte: o movimento ateu e o campo religioso”, dedicada à articulação de um movimento ateu no Brasil. Seus interesses de pesquisa incluem a descrença religiosa no Brasil e na América Latina, o ativismo secularista, a presença pública de atores não-religiosos e a participação destes nas controvérsias em torno da laicidade.

Sébastien Fath é historiador e pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Detentor da Medalha de Bronze do CNRS (2004), é membro estatutário do Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-PSL/CNRS), do qual foi diretor em 2019-2020. Sua área de especialização é o protestantismo, com ênfase no evangelicalismo. Nesse campo, estudou os batistas, o pregador Billy Graham, o Cinturão da Bíblia (sul dos Estados Unidos), o evangelicalismo francês, as megaigrejas e a francofonia evangélica pós-colonial. Sua pesquisa está agora orientada em duas direções: as relações entre evangelicalismo, imigração, interculturalidade e território urbano, e a geopolítica das igrejas pós-coloniais francófonas.

Taylor de Aguiar é doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com doutorado-sanduíche pelo Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), École Pratique des Hautes Études (EPHE), França. Possui mestrado em Antropologia Social (2020) e bacharelado (2017) e licenciatura (2021) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS) e ao grupo de pesquisa MARES, do CNPq. É bolsista de doutorado da CAPES. Possui experiência trabalhando com os seguintes temas: religião e espaço público; laicidade e secularismo; evangélicos; religião e violência; música gospel; religião e juventude.

